Etudes sur Léontios de Néapolis (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia)

Déroche, Vincent

Vincent Déroche

ÉTUDES SUR LÉONTIOS DE NÉAPOLIS

UPPSALA 1995

Publié avec le concours du CNRS

Abstract
Déroche, V., 1995. Études sur Léontios de Néapolis. (Studies on Leontios of Neapolis.) Acta Univ. Ups., *Studia Byzantina Upsaliensia* 3. 316 pp. Uppsala. ISBN 91-554-3586-6.

Two texts of Leontios of Neapolis, a Cypriotic hagiographer writing in the first half of the 7th century AD, have survived: the *Life of Symeon Salos*, a saint feigning madness during the 6th century (*BHG* 1677) and the *Life of John the Almsgiver*, Patriarch of Alexandria from 610 to 620 (*BHG* 886), well-known for his charity. The present study 1) summarizes our knowledge of Leontios and of the most probable context of his writing, the Monotheletic crisis; 2) provides a study of the complex textual tradition of the *Life of John*; 3) tries to ascertain the sources and the historical reliability of Leontios; 4) describes the peculiar spirituality of the feigned madness, beginning with the Desert Fathers and including the later epigones of Symeon; 5) explains the prominence of the "miraculous economy" in the *Life of John* and provides parallels; 6) characterizes Leontios as a "popular writer" by comparison with the collections of "Questions and answers". On the whole, Leontios displays a very original spirituality with many unexpected Syriac roots.

Vincent Déroche, Collège de France, Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 52, rue du Cardinal Lemoine, F-75005 Paris, France.

ISSN 0283-1244
ISBN 91-554-3586-6

Imprimé en Suède
par Graphic Systems, Stockholm, 1995

Distribué par Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Suède

Préface

Dans la littérature byzantine, deux textes importants traitent du phénomène religieux qu'on appelle folie en Christ: la *Vie de Syméon le Fou* par Léontios de Néapolis (VII[e] s.) et la *Vie d'André le Fou* par le prêtre Nicéphore (X[e] s.). Une édition critique de la Vie de Syméon a paru à Uppsala en 1963, suivie d'un petit volume de *Bemerkungen* (1970). Une édition de la Vie d'André est sous presse et paraîtra également à Uppsala. Que le travail de V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, a été accepté pour publication dans les Studia byzantina Upsaliensia est bien logique, car il place la Vie de Syméon dans son propre contexte historique et intellectuel en même temps qu'il contient, entre tant d'autres choses, une analyse profonde de tout le dossier byzantin de la folie en Christ. Ainsi les études historiques de M. Déroche complètent de façon heureuse nos propres travaux philologiques.

Je remercie le CNRS et les Acta Universitatis Upsaliensis d'avoir bien voulu supporter les frais d'impression de cet ouvrage et M. Gilbert Dagron, professeur au Collège de France, de m'avoir donné très tôt une garantie financière.

Lennart Rydén

Table des matières

Avant-propos

Une fois ce livre terminé, je n'en saisis que mieux les imperfections et les lacunes : un commentaire exhaustif de Léontios nous entraînerait dans une étude de la spiritualité byzantine dont je n'ai ni le temps, ni les compétences. Les lecteurs ne trouveront ici qu'un état de la recherche qui ne veut ni ne peut être définitif, avec ses insuffisances que d'autres corrigeront. Mais il convient qu'ils sachent que ce qu'ils y trouveront d'utile doit beaucoup à ceux qui ont bien voulu se pencher sur ce texte encore *in statu nascendi*, et que j'ai plaisir à remercier ici : Gilbert Dagron en premier lieu, dont la patience a guidé une progression souvent laborieuse et incertaine, et qui a toujours su m'ouvrir de nouvelles pistes ; le RP Paramelle et toute l'équipe de la section grecque de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, dont la gentillesse et la compétence m'ont permis d'aborder le vaste monde des manuscrits grecs ; F. Dolbeau, B. Flusin et E. Patlagean pour les nombreuses améliorations qu'ils ont apportées lors de la soutenance; et, *last but not least*, L. Rydén qui a bien voulu relire méticuleusement cet essai et l'accepter dans la collection des Studia Byzantina Upsaliensia.

Paris, le 27 juin 1994

V. Déroche

Abréviations

a) Sources anciennes

Anonyme	= l'abrégé anonyme de la *Vie de Jean l'Aumônier* par Moschos et Sôphronios, éd. H. Delehaye, *An. Boll.* 45, 1927, p. 19–25.
BCH	= *Bulletin de Correspondance hellénigue*
CJ	= *Codex Justinianus*
CT	= *Codex Theodosianus*
Épitomé	= l'épitomé anonyme de la *Vie de Jean l'Aumônier* par Moschos et Sôphronios, éd. E. Lappa-Zizicas, *An. Boll.* 88, 1970, p. 265–278.
F.	= pagination du texte grec de la *VJ* édité dans Festugière (cf. infra).
G.	= pagination du texte grec de la *VJ* édité dans Gelzer (cf. infra).
N	= apophtegme de la collection éditée partiellement par F. Nau dans la *ROC*, dans la numérotation prolongée de l'édition complète Régnault (voir infra).
Régnault	= L. Régnault et alii, *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966–1981.
VJ	= *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. A. – J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, p. 343–409.
VS	= L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963, p. 121–170.

b) Ouvrages modernes

An. Boll.	= *Analecta Bollandiana.*
AASS	= *Acta Sanctorum.*
Ashbrook Harvey 1990	= S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis : John of Ephesus and the "Lives of the Eastern Saints"*, Berkeley 1990.
Beck	= H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.
Benz	= E. Benz, "Heilige Narrheit", *Kyrios* 3, 1938, p. 1–55.
BHG	= *Bibliotheca Hagiographica Graeca.*
BHO	= *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*

Byz.	=	*Byzantion.*
BZ	=	*Byzantinische Zeitschrift.*
Clugnet 1901	=	L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901.
Crum 1915	=	W. E. Crum et A. Ehrhard, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg 1915.
DOP	=	*Dumbarton Oaks Papers.*
DS	=	*Dictionnaire de spiritualité.*
Ehrhard	=	A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1937.
EEBS	=	*Epetèris Hetairias buzantinon Spoudon.*
EO	=	*Echos d'Orient.*
Festugière	=	*Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974.
Flusin 1983	=	B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
Garitte 1955	=	G. Garitte, "L'édition des Vies de saint Spyridon par M. Van den Ven", *RHE* 1955, p. 124–140.
Gelzer 1889	=	H. Gelzer, "Ein griechischer Schriftsteller des siebten Jahrhunderts", *Historische Zeitschrift* 61, 1889, p. 1–38 (réimpr. : *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1907, p. 1–56).
Gelzer	=	H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen von Alexandrien*, Freiburg-in-Breisgau–Leipzig 1893.
Grosdidier 1970	=	J. Grosdidier de Matons, "Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", *TM* 4, 1970, p. 277–328.
HThR	=	*Harvard Theological Review.*
JÖB	=	*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.*
JThS	=	*Journal of Theological Studies.*
Kresten	=	O. Kresten, "Leontios von Neapolis als Tachygraph ?", *Scrittura e civiltà* 1, 1977, p. 155–175.
Krueger	=	D. Krueger, *Diogenes of Sinope and Holy Fools : The Late Antique contexts of Leontius of Neapolis' Life of Symeon the Fool*, Princeton 1991.
Mango 1984	=	C. Mango, "A Byzantine Hagiographer at Work : Leontios of Neapolis", dans : I. Hutter, éd., *Byzanz und der Westen*, Vienne 1984, p. 25–41.
OC	=	*Oriens Christianus.*
OCP	=	*Orientalia Christiana Periodica*
PG	=	Patrologia Graeca.
PO	=	Patrologia Orientalis.
RÉB	=	*Revue des Études byzantines.*
RÉJ	=	*Revue des Études juives.*
RHE	=	*Revue d'histoire ecclésiastique.*
ROC	=	*Revue de l'Orient chrétien.*
RN	=	*Revue numismatique.*
RSR	=	*Recherches de science religieuse.*

Rydén 1963	= L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1963.
Rydén 1970	= L. Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1970.
Rydén 1981	= L. Rydén, "The Holy Fool", dans : *The Byz. Saint,* p. 106–113.
Rydén 1990	= L. Rydén, Introduction à P. Cesaretti, *I santi folli di Bisanzio,* Milan 1990, p. 5–16.
The Byz. Saint	= S. Hackel, éd., *The Byzantine Saint,* suppl. de Sobornost, 1981.
Tr. Mém. ou *TM*	= *Travaux et Mémoires.*
Vööbus II et III	= A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient,* Louvain, 1960–1988.
VV	= *Vizantijskij Vremennik.*

NB : les catalogues de manuscrits par bibliothèque sont indiqués par le seul nom de leur auteur lorsqu'il n'y a pas risque d'ambiguïté.

Introduction

Léontios de Néapolis n'a cessé d'attirer l'attention depuis les études décisives de H. Gelzer[1]. Nous ne savons pourtant sur sa personne guère plus que les pères du concile de Nicée II en 787, tout étonnés de voir les légats romains exhumer un texte anti-judaïque de la main d'un auteur qui n'avait apparemment laissé de souvenir que comme hagiographe et prédicateur dans sa patrie chypriote[2] ; l'archevêque de Chypre présent au concile, Constantin, ne pouvait dire que ceci : "Ce Père dont le texte vient d'être lu a brillé comme il convient au sacerdoce dans une des villes de Chypre, et nous possédons de nombreux éloges et panégyriques de sa plume, dont un sur la Transfiguration de Notre Seigneur. Il a écrit aussi la *Vie* de saint Jean l'Aumônier, archevêque d'Alexandrie, et encore celle de saint Syméon le Fou, et d'autres ouvrages, et dans tous ses discours on reconnaît son orthodoxie. Il était en activité à l'époque de l'empereur Maurice"[3]. Constantin ne connaissait donc, outre les discours, que ses *Vies* de Syméon le Fou (*VS*) et de Jean l'Aumônier (*VJ*), et, induit en erreur par le prologue de la *VS*, croyait devoir placer son activité littéraire sous le règne de Maurice. Il est difficile de savoir si cette petite digression, qui sert à authentifier le texte donné en lecture par les légats romains, est réellement improvisée, ou au contraire préparée avant la séance selon un scénario convenu, comme cela semble avoir été souvent le cas à Nicée II ; le rôle à part des légats romains pendant le flou concile et le des renseignements de

[1] Gelzer 1889 et surtout Gelzer 1893.

[2] Pour le texte de l' *Apologie*, voir désormais V. Déroche, "L'*Apologie contre les Juifs*" de Léontios de Néapolis", *TM* 12, 1994, p. 45-104.

[3] Οὗτος ὁ ἀναγνωσθεὶς πατὴρ ἐν μιᾷ τῶν πόλεων τῆς Κύπρου ἱεροπρεπῶς διέπρεψε, καὶ πολλὰ ἐγκώμια καὶ πανηγυρικοὺς λόγους αὐτοῦ ἔχομεν, μεθ'ὧν καὶ εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν. Συνεγράψατο δὲ καὶ τὸν βίον τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου 'Αλεξανδρείας τοῦ Ἐλεήμονος, ἔτι μὴν καὶ τοῦ ὁσίου Συμεὼν τοῦ σαλοῦ, καὶ ἕτερά τινα, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις αὐτοῦ ὀρθόδοξος γνωρίζεται. Ἤκμαζε δὲ κατὰ τοὺς χρόνους Μαυρικίου τοῦ βασιλέως, Mansi XIII, col. 53. Constantin a certainement lu la *VS* et retenu que Léontios se disait quasi contemporain d'un Syméon Salos qui aurait connu à Émèse un tremblement de terre sous Maurice (donc 582-602 ; VS p. 150). Il a en revanche moins bien lu la *VJ* et n'a pas retenu la mention du décès de Constantin Néos (*VJ* p. 350) qui aurait dû lui indiquer que Léontios écrivait encore en 641.

Constantin (qui oublie même de citer le siège épiscopal de Léontios) me font pencher pour la première solution[4]. Les titres de ses ouvrages nous attestent que Léontios était évêque de Néapolis, l'actuelle Limassol, et donc suffragant de l'archevêque de Constantia[5]. Le prologue de la *VJ* établit sans ambiguïté que l'œuvre a été rédigée à la demande de cet archevêque, ainsi qu'une *Vie* de saint Spyridon de Trimithonte sur laquelle nous reviendrons[6]. Or, deux gloses d'un des manuscrits de la *VJ* établissent sans contestation possible que ce commanditaire n'est autre qu'Arcadios[7] que nous connaissons par ailleurs[8] et qui est décédé en 641-642[9]. Comme la *VJ* mentionne Constantin Néos, fils de Constant et petit-fils d'Héraclius, comme déjà défunt[10], il faut en déduire que la *VJ* a été rédigée pour l'essentiel entre la date du décès de Constantin Néos, le 24 mai 641, et celle d'Arcadios en 641-642[11]. Il s'ensuit accessoirement que Léontios était évêque de Néapolis au plus tard à ce moment.

[4] Sur le rôle des légats romains, voir E. LANNE, "Rome et Nicée II", in : F. Boespflug et N. Lossky, éd. , *Nicée II*, Paris 1987, p. 219-228.

[5] Les titres que nous pouvons identifier comme les plus anciens s'accordent tous sur ce point : Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου pour la *VS* et pour la *VJ* ; Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου, Λεοντίου Νεαπόλεως Κύπρου, Λεοντίου Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου et Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κύπρου pour l'*Apologie*. La *Vie de Spyridon de Trimithonte* mentionne la présence à 619 à Alexandrie du neveu d'un évêque Jean de Néapolis (éd. Van den Ven p. 81) ; ce dernier doit être le prédécesseur de Léontios dont la carrière épiscopale serait donc postérieure (GELZER 1893, p. X n. 2). Nous connaissons d'autres clercs de Chypre à cette époque, comme l'évêque Jean d'Amathonte en fonctions vers 648 (*OC* 3, 1903, p. 71) ou la succession épiscopale de Trimithonte rapportée par une glose d'un manuscrit de la *Vie de saint Spyridon*, éd. Van den Ven, apparat critique aux p. 91-92.

[6] *VJ* p. 344, l. 69-72 et p. 345, l. 90-91.

[7] FESTUGIÈRE p. 2-3.

[8] Voir l'un des récits d'Anastase le Sinaïte sur un prêtre coupable de sorcellerie à Chypre (*OC* 3, 1903, p. 69), confirmé par les récits géorgiens publiés par G. Garitte (*B* 36, 1966, p. 396-423, n° 28), et le récit sur Philentolos de Kaïouma (*An. Boll.* 63, 1945, p. 58-64). Outre les gloses de la *VJ*, Arcadios est mentionné au moins une fois comme destinataire d'un décret impérial (MANSI XI, col. 562), deux fois (peut-être trois) par Maxime le Confesseur (PG 91, col. 333 A ; PG 91, col. 143 B) et une fois par son propre successeur Serge (MANSI X, col. 916 C) ; il est le destinataire d'une longue lettre de Sôphronios conservée en syriaque (PO 39/2) ; une inscription de Chypre conserve la trace de son activité édilitaire (*TM* 4, 1970, p. 480-482).

[9] JEAN DE NIKIOU, trad. Zotenberg p. 462 ; trad. Charles p. 199. Le rapprochement est dû à C. Mango (MANGO 1984, p. 33).

[10] *VJ* p. 350, l. 34-36.

[11] Constantin est mort après avoir régné seulement quelques mois ; Ph. GRIERSON, "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors", *DOP* 16, 1962, p. 48-49, préfère à la date reçue du 24 au 26 mai 641 celle du 20 avril 641. Néanmoins, ce *terminus post quem* n'est peut-être que celui de la dernière rédaction ; voir *infra*.

Malheureusement, le reste de la carrière et des œuvres de Léontios ne peut être précisé davantage dans l'espace et le temps. Malgré l'apparence, la *VJ* implique que Léontios n'est jamais allé en Égypte du temps de Jean l'Aumônier, et peut-être pas davantage ensuite[12]. Les origines de Léontios et ses autres activités nous restent inconnues ; nous n'avons même pas de renseignements sur la date de sa mort. L'*Apologie contre les Juifs* ne nous donne aucun renseignement chronologique ; il est tout au plus possible de proposer une date aux alentours de 630 comme la plus vraisemblable[13]. On a supposé que la *VS* a été écrite après la *VJ* à la fois parce qu'elle n'est pas citée dans le prologue de la *VJ* qui mentionne pourtant la *Vie de saint Spyridon*[14], et parce que sa langue semble plus avancée et plus proche du grec populaire[15]. Le silence de la *VJ* sur ce point signifie en fait seulement qu'Arcadios n'a pas commandité la *VS* ; or, celle-ci ne mentionne de fait pas de commanditaire et sa rédaction est due à la seule initiative de Léontios. Quant à la langue de la *VS*, elle n'apparaissait comme plus populaire que par rapport à la version de la *VJ* éditée par H. Gelzer, dont nous savons maintenant qu'elle n'est pas l'original[16] ; la comparaison avec la version longue ne permet pas de discerner une différence majeure entre *VS* et *VJ*. Il serait au contraire plus vraisemblable que Léontios ait rédigé la *VS* avant la *VJ* qui serait peut-être sa dernière œuvre[17]. Ainsi, la *VS* et

[12] Garitte 1955, p. 135-136, a en effet corrigé Gelzer p. X et XVII en montrant que le prologue (*VJ* p. 345-346) implique que Léontios n'est pas allé à Alexandrie du vivant de Jean l'Aumônier ; rien ne garantit que son entrevue avec Ménas soit authentique. Voir le chap. "Les sources de l'hagiographe."

[13] Voir notre édition du texte dans *TM* 12, 1994, p. 45-104. L'intervalle de 610-640 proposé par N. Gendle, "Leontius of Neapolis : A 7th C. Defender of Holy Images", in : A. L. Livingstone, éd., *Studia Patristica* 18/1, Kalamazoo 1985, p. 135-139, repose implicitement sur les mêmes supputations à partir de nos maigres données.

[14] Gelzer 1893, p. XIII ; Rydén 1963, p. 25, plus réservé.

[15] C. Laga, "Remarques sur l'emploi de quelques particules dans l'œuvre hagiographique de Léonce de Néapolis", *Orientalia Lovanensia Periodica* 6-7, 1975-1976, p. 341-353 (cette étude ne pouvait utiliser l'édition Festugière, datée de 1974, mais accessible seulement en 1977).

[16] Nous espérons en effet démontrer que la version longue de la *VJ*, publiée seulement en 1977, est la plus proche de l'original ; voir le chap. "La tradition manuscrite de la *VJ*."

[17] Le scénario laborieux de Léontios pour rendre chronologiquement plausible un contact avec un témoin oculaire, le diacre Jean, convient à la rigueur pour une rédaction vers 630, mais perd presque toute crédibilité à partir de 640 : si Syméon est censé avoir prédit à Émèse le tremblement de terre de 588, il est difficilement croyable qu'un homme dont le fils était à ce moment déjà assez âgé pour séduire une femme (*VS* p. 149) ait pu vivre jusque vers 640 (la mention du long temps écoulé depuis les faits qui a affaibli la mémoire du diacre, *VS* p. 125, ne suffit pas) ; voir le chap. "Les sources de l'hagiographe." Mango 1984, p. 28-29, a perçu la difficulté. De plus, la thématique du *salos*, que nous croyons

la *VJ* nous présentent la même anecdote du saint moine qui fait brûler l'encens dans son manteau sans que ce dernier prenne feu (*VS* p. 146-147 ; *VJ* p. 401) ; mais il est plus difficile d'imaginer que Léontios a inséré cette histoire dans le récit homogène de la vie de Syméon à Émèse, que de supposer qu'il a emprunté ce trait à la *VS* pour composer dans la *VJ* une historiette présentée comme extérieure à Jean l'Aumônier —, et de toute façon dérivée de la *Vie de sainte Pélagie*. De même, l'épisode de Vitalios (*VJ* p. 387-391) semble emprunté en partie à la *VS* plutôt que l'inverse. Dans ce cas, l'activité littéraire de Léontios devrait être située avant le point de repère de la mort d'Arcadios en 641-642.

Si Léontios a tant retenu l'attention, il le doit en partie à des circonstances extérieures : nous manquons de sources suffisamment détaillées pour l'époque cruciale qu'est le VIIe siècle[18], en particulier pour l'histoire "sociale" sur laquelle la *VS* et surtout la *VJ* fournissent des renseignements précieux[19]. Mais il le doit aussi à ses qualités propres ; son style souvent très proche du grec parlé a vite établi une réputation justifiée d'"auteur populaire" très éloigné de la langue recherchée et amphigourique que l'on associe trop spontanément à l'image de Byzance[20]. Le contenu même de ses œuvres s'écarte souvent de l'hagiographie habituelle : ses deux saints, Syméon et Jean, évoluent librement au milieu du monde séculier au lieu de le fuir ; leurs *Vies* ne

retrouver en bonne place dans la *VJ*, s'explique mieux si Léontios s'était déjà familiarisé avec cette spiritualité en rédigeant la *VS* ; voir le chap. "La spiritualité du *salos*." Il faut supposer dans ce cas que Léontios a déjà eu une activité littéraire antérieure, puisque la *VS* telle que nous la connaissons est en fait une deuxième version (*VS* p. 169). Cette activité expliquerait d'ailleurs mieux les commandes passées par Arcadios à Léontios : on demande d'écrire des *Vies* de préférence à un clerc qui a déjà fait ses preuves comme hagiographe.

[18] Pour reprendre les mots du Père Delehaye, "quand il s'agit d'une des périodes les plus obscures de l'histoire byzantine, un texte contemporain des événements, qui supplée au silence presque complet des chroniques, acquiert une importance capitale" (*An. Boll.* 45, 1927, p. 5). Le caractère dispersé de nos sources apparaît bien dans des listes comme celle dressée par S. Brock, "Syriac Sources for the 7th Century", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 1976, p. 11-36, réimpr. dans *Syriac Perspectives in Late Antiquity*, Variorum Reprints 1984. Le rôle essentiel de Chypre avec Arcadios et Léontios a été récemment réaffirmé par Av. Cameron, "Literary Sources for Byzantium and early Islam", in P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, éd., *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damas 1992, p. 3-13, en part. p. 11.

[19] La valeur de ces renseignements a été très disputée ; voir le chap. "Les sources de l'hagiographe."

[20] Ses textes sont une pièce essentielle du *corpus* de D. Tabachovitz, *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala 1943, à côté de Théophane, du *Pratum spirituale* et de la *Doctrina Jacobi*.

sont pas liées étroitement à un culte ou à une institution qui tireraient profit de ces textes[21]. La spiritualité qui transparaît dans cette hagiographie est originale pour Byzance, même si elle connaît des parallèles[22]. Auteur étonnant dont la personnalité nous échappe et dont les vraies intentions qui ont présidé à la rédaction de son œuvre ne se laissent entrevoir qu'à peine, Léontios mérite un effort d'approfondissement et de mise en ordre de nos connaissances.

Les commentaires et éditions modernes n'ont certes pas manqué, et l'extension des études qui vont suivre a été déterminée par l'état actuel de la bibliographie. Certains points ont été volontairement omis lorsque les études antérieures se sont révélées amplement suffisantes pour établir les textes. C'est le cas pour l'établissement du texte et le commentaire ligne à ligne de la *VS*, domaine largement défriché par les études de L. Rydén[23]. C'est aussi le cas pour la mystérieuse *Vie de saint Spyridon* mentionnée dans le prologue de la *VJ*, pour laquelle nous nous rallions à l'hypothèse de G. Garitte[24] : cette *Vie* a toutes chances d'être la

---

[21] La *VJ* parle bien entendu de la sépulture de Jean à Amathonte, titre de gloire de la cité (p. 403, l. 51-52) et de Chypre (d'où la commande d'Arcadios), et de l'émission miraculeuse de baume qui en a jailli (p. 409) ; mais cette publicité pour le culte du saint à son tombeau occupe une place extrêmement réduite dans l'œuvre. La *VJ* ne répond pas non plus à une question habituelle en hagiographie : quels invidividus ou quelles collectivités sont les héritiers spirituels du saint ? La *VS* brille à plus forte raison par l'absence de "bénéficiaires" de l'œuvre hagiographique : Léontios n'y défend aucun groupe d'intérêts identifiable, et seul son intérêt personnel pour la spiritualité du *salos* peut expliquer la rédaction de la *VS*.

[22] Voir les chap. "La spiritualité du *salos*" et "Miracle et sainteté."

[23] Rydén 1963 et Rydén 1970. Le travail d'interprétation n'est en revanche jamais fini par nature ; pour l'interprétation générale, nous avons essayé de replacer la figure de Syméon dans la lignée des *saloi*, et plusieurs des épisodes très denses de la vie de Syméon à Émèse n'ont pas fini d'attirer l'attention. Les tentatives d'une érudition méritoire d'E. Kislinger en ce sens ("Φούσκα und Γλήχων", *JÖB* 34, 1984, p. 49 - 53 ; "Symeon Salos' Hund", *JÖB* 38, 1988, p. 165-170) ont à mon sens manqué leur but, et on attendra la publication d'O. Kresten, "Καταλέγειν εἰς ἀββάδας", *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, sur quatre de ces épisodes (annoncée par Rydén 1990, p. 16 n. 11).

[24] Garitte 1955, p. 135-140, qui reprenait l'idée émise par H. Delehaye *An. Boll.* 26, 1907, p. 239-240 ; la démonstration repose sur trois éléments essentiels. Premièrement, la spécialité de Léontios d'après le prologue de la *VJ* semble avoir été de reproduire dans une forme simplifiée et plus accessible des textes recherchés, comme l'était à coup sûr le poème de Triphyllios ; l'hypothèse d'un démarquage de ce poème est donc plausible. Deuxièmement, ce manque de personnalité et de richesse explique que ce texte ait été supplanté par la *Vie* rédigée par Théodore de Paphos vingt à trente ans plus tard, et ne soit plus représenté que par un manuscrit ; la même raison explique la disparition du nom de Léontios. Troisièmement, les quelques rapprochements stylistiques avec la *VS* et surtout la *VJ* que permet un texte aussi peu marqué par la personnalité de son auteur accréditent l'hypothèse. La certitude reste évidemment inaccessible. La discussion de P. Van den Ven, *La légende de saint Spyridon évêque de Trimithonte*, Louvain 1953, p. 107-

Vie anonyme déjà publiée par P. Van den Ven dans son dossier sur saint Spyridon[25], et se révèle alors un démarquage du poème perdu de Triphyllios, d'un intérêt assez faible du fait de l'existence de la *Vie* due à la plume de Théodore de Paphos.

Un autre dossier a été laissé de côté pour la raison inverse ; les auteurs des deux siècles suivants semblent avoir connu Léontios d'abord comme auteur d'homélies. Nous avons vu que Constantin mentionne à Nicée II des éloges et des discours panégyriques, et un discours sur la Transfiguration qui semble bien avoir été perdu. Au début du VIII[e] siècle, Jean Damascène citant de son côté l'*Apologie* définit Léontios par ses *logoi* : "Est-ce lui (Léontios) le fidèle exégète des discours du bienheureux Épiphane, cet homme qui a fait la gloire de l'île de Chypre par ses *logoi*, ou ceux qui parlent au jugé ?"[26] Certes, le terme est

---

111, au sujet du livre sur saint Spyridon que Théodore de Paphos avait vu à Alexandrie en 619, est faussée par le simple fait que l'auteur partage la méprise de Gelzer 1893 qui croyait que le commanditaire de la *VJ* était Jean l'Aumônier lui-même, et que la mention de Constantin III provenait d'un remanieur ; il en découlait que la *VJ* était antérieure à 619, et que la *Vie de saint Spyridon* par Léontios l'était aussi à plus forte raison ; voir Garitte p. 135-136. Ce livre mystérieux n'a donc pratiquement aucune chance d'avoir été l'œuvre de Léontios ; ce ne pourrait pas être la *Vie* anonyme que nous proposons de rapporter à Léontios, puisque ce texte disparu contenait un épisode repris par Théodore de Paphos dans son chap. 20 qui ne figure pas dans la *Vie* anonyme.

[25] P. Van den Ven, *op. cit.* (n. 24), p. 104 - 128 ; l'éditeur a montré (p. 47 ss.) que cette *Vie* n'a pu être rédigée que par un Chypriote qui connaissait la topographie de l'île, et avant le transfert des reliques du saint à Constantinople — transfert qui devrait remonter à la fin du VII[e] s. Sans être aussi sévère que P. Van den Ven, *op. cit.* (n. 24), p. 54, il faut reconnaître que ce texte est loin d'avoir les qualités littéraires de la *VJ* et de la *VS* ; il est intéressant que des fragments des trimètres iambiques du poème de Triphyllios aient survécu dans ce texte (P. Van den Ven, *op. cit.* à la n. 24, p. 47), ce qui en dit long sur la rapidité de la rédaction. La divergence dans l'ordre des miracles avec la *Vie* par Théodore de Paphos reste inexplicable.

[26] Οὗτος πιστὸς ἐξηγητὴς τῶν τοῦ μακαρίου Ἐπιφανίου λόγων ὁ τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις τὴν Κυπρίων κατακοσμήσας νῆσον ἢ οἱ ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες ; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Berlin 1975, p. 159. Ce passage permet de faire disparaître un fantôme, le discours sur Épiphane, de la liste des œuvres de Léontios dressée par D. Stiernon, *s. v.* "Léonce de Néapolis", *DS* 59-60, 1975, col. 666-670, spécialement col. 668 : la mention de Léontios dans l'*Antirrhétique* de Théodore Stoudite renvoie tout simplement aux fragments de l'*Apologie*, et même à mon sens à ce passage de Jean Damascène qui les introduit. Il suffit de remplacer dans le texte édité αὐτὸν (Épiphane dans le contexte) par αὐτῶν (les images) pour comprendre le sens : Ἀλλὰ γὰρ καὶ Λεόντιος ὁ τῶν λόγων τοῦ θείου Ἐπιφανίου ἐξηγητής, ἐν αὐτῇ τῇ Κύπρῳ, τῆς ἐκκλησίας Νεαπόλεως ἀρχιερατεύσας, περὶ τῶν σεπτῶν εἰκόνων ὁποῖος ἦν ἀκράδαντος, ὁ περὶ αὐτῶν (αὐτὸν PG) λόγος διδάσκει τρανώτατα, μηδὲν περὶ τοῦ θείου Ἐπιφανίου ἀπηχὲς φθεγξάμενος (PG 99, col. 388 B). Comme Jean Damascène, Théodore a besoin d'une autorité chypriote pour combattre les textes iconophobes d'Épiphane ; pour ce faire, il n'hésite pas à recourir à l'argument *a silentio* le plus hardi : Léontios n'a rien dit dans son *Apologie* contre l'iconophobie d'Épiphane, *donc* les textes qui circulent sous le nom de ce dernier ne sont pas authentiques. Si Théodore

ambigu, puisque la plupart des titres de l'*Apologie* la définissent justement comme un *logos* ; mais il semble néanmoins que Jean Damascène renvoie bien à des homélies pour accroître l'autorité de ses citations de l'*Apologie*. Les homélies assez nombreuses circulant sous le nom de Léontios peuvent être attribuées en général au patriarche Germanos, à Léontios de Jérusalem ou au prêtre Léontios de Constantinople, mais il se peut que certaines soient l'œuvre de notre Léontios ; tirer au clair cette question exigerait un examen général de la tradition manuscrite dont l'ampleur dépasserait le cadre de cette étude[27].

Il nous a paru plus pressant de traiter d'autres aspects importants de la transmission de l'œuvre de Léontios. Ce travail n'aurait en effet pas vu le jour sans une suggestion féconde du regretté J. Grosdidier de Matons voici une dizaine d'années : la langue de Léontios de Néapolis comme hagiographe n'avait pas encore fait l'objet d'une étude d'ensemble, et le texte le plus long qui nous reste, la *VJ*, n'était pas établi de façon parfaitement satisfaisante ; un auteur aussi intéressant que Léontios de Néapolis méritait mieux, et une telle étude pouvait accroître sensiblement nos connaissances sur le grec "parlé" ou "populaire." La *VJ* a en effet bénéficié très tôt d'une édition critique remarquable pour son époque[28], mais qui n'a pu débrouiller complètement l'écheveau de la tradition manuscrite des deux recensions reconnues alors[29]. Un pas décisif a été franchi avec la récente édition Festugière qui a découvert les deux manuscrits essentiels de la version longue[30], mais l'ensemble de la tradition manuscrite n'avait cependant pas été vraiment tiré au clair dans cette édition et la préférence accordée à cette version longue ne pouvait donc se justifier pleinement. Il s'agissait donc au départ d'une entreprise philologique relativement limitée ; le lecteur ne retrouvera

---

avait disposé d'un texte de Léontios sur Épiphane, ce document nous aurait été conservé comme tous ceux sur lesquels les iconodoules ont pu mettre la main.

[27] La perplexité est la marque commune de tous les traitements du sujet jusqu'aujourd'hui; voir Beck p. 456-457 ; D. Stiernon, *op. cit.* à la n. précédente. Les homélies de Léontios de Constantinople ont été éditées récemment : C. Datema et P. Allen, *Leontii Presbyteri Constantinopolitani*, Turnhout 1987, avec la bibliographie. En fait, seules 4 homélies pour l'Hypapantè, pour Lazare, sur l'Annonciation et pour la mi-Pentecôte pourraient être de la plume de Léontios ; seules les deux dernières sont éditées (D. Stiernon, *op. cit.*, col. 669).

[28] Gelzer 1893, qui repose sur cinq manuscrits et en a recensé cinq autres (il existe au total 29 manuscrits anciens). Compte rendu : *BZ* 2, 1893, p. 635.

[29] Les insuffisances de l'édition Gelzer ont été vite notées par A. Georg, *Studien zu Leontios*, Halle 1902. La ponctuation en particulier serait à revoir.

[30] Festugière dont l'édition repose sur le *Vaticanus graecus 1669* et l'*Ottobonianus graecus 402*. Compte rendu : F. Van Ommeslaeghe, *An. Boll.* 96, 1978, p. 416-419.

pourtant pas dans les pages qui suivent la réalisation de ce projet dans sa forme initiale. La nature même du sujet et le déroulement de la recherche nous ont en effet conduit peu à peu à passer d'une étude philologique et linguistique d'un corpus de textes définis par un auteur commun, Léontios de Néapolis, à l'étude de l'auteur lui-même, de ses procédés de rédaction et de ses desseins. Ce passage à l'histoire des idées et à l'étude de la spiritualité ne s'explique pas seulement par la familiarité — pour ne pas dire la sympathie — qui naît spontanément de la fréquentation d'un même auteur sur plusieurs années, elle tient à une caractéristique de ses textes hagiographiques que l'étude philologique m'a imposée comme une évidence : Léontios reprend sans doute des portions de texte de ses devanciers, et surtout rédige consciemment son texte de façon à donner l'impression d'un niveau de langue "populaire" qui n'est pas le sien propre, un peu comme V. Hugo introduit délibérément de l'argot dans les dialogues des *Misérables* pour produire l'impression de scènes croquées sur le vif[31]. Le style de l'*Apologie* rédigée pour un genre différent montre d'ailleurs bien que Léontios n'est pas prisonnier de ce style "populaire" qu'il adopte en hagiographie. Dès lors que l'artificialité de l'écriture de Léontios a été reconnue, il est clair que son œuvre n'est plus susceptible d'une étude proprement linguistique, mais d'une étude littéraire et historique ; tandis que le linguiste peut s'attacher à reconnaître le fonctionnement d'une langue homogène que son utilisateur pratique plus ou moins inconsciemment comme la seule possible et qui impose donc sa logique propre au sujet parlant ou écrivant, seule une étude des intentions de l'auteur peut rendre compte d'un texte où le rédacteur modifie délibérément le niveau de langue au fil des pages en fonction de ses besoins[32]. Le projet d'une étude synthétique de la langue de Léontios

[31] Voir le chap. "Les sources de l'hagiographe."

[32] La situation est donc ici complètement différente de celle que l'on rencontre vers la fin de Byzance avec des textes rédigés dans une langue vulgaire vraiment autonome par rapport à la langue savante, et que l'on peut donc étudier comme une entité linguistique à part entière (l'existence de paraphrases en langue vulgaire des textes byzantins littéraires confirme ce fossé entre les deux langues). Mais si cette complexité d'une langue oscillant entre grec littéraire et grec parlé n'était concevable qu'à la haute époque byzantine, il faut noter aussi que d'autres auteurs du VIIe s. ont produit des œuvres d'un niveau de langue beaucoup plus uniformisé que celles de Léontios. L'étude proprement linguistique retrouve alors ses droits, comme l'a démontré l'étude de J. O. ROSENQVIST, *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der Vita Theodori Syceotae*, Uppsala 1981 : la langue de l'auteur de la *Vie de Théodore Sycéote* est assez uniforme dans son désir d'atteindre un niveau de langue qui est plus celui de l'administration que celui de la "grande" littérature. Les *Récits* d'Anastase témoignent eux aussi d'un niveau de langue plus homogène que les œuvres de Léontios : Anastase évite les dialogues à vulgarismes de la *VS* et la *VJ*, ainsi que les effets littéraires d'autres passages de ces mêmes textes. Une étude linguistique

disparut donc parce que son objet, la langue "populaire" de Léontios, s'était dissous, mais en faisant apparaître du même coup la nécessité d'une étude globale sur Léontios comme auteur "populaire", écrivant pour le peuple. A partir de ce moment, notre projet s'est divisé en deux volets : d'une part rendre accessibles et aussi fiables que possible les textes de Léontios qui survivent, d'autre part élucider tout ce que nous pouvions savoir des intentions et des convictions de Léontios afin de mieux comprendre la valeur documentaire de ces textes et le témoignage de premier ordre qu'ils fournissent à l'histoire religieuse de Byzance. Dans l'état de la question, un texte méritait une étude philologique spéciale, la *VJ*. L'examen du dossier de la *VJ* nous a amené non pas à reprendre l'édition Festugière, mais plutôt à la confirmer et à l'enrichir par l'étude de la tradition manuscrite, des traductions et des remaniements de ce texte qui a connu un large succès[33].

Dans un second volet, c'est comme rédacteur de textes hagiographiques et polémiques, et comme véhicule d'une certaine spiritualité à travers ces textes, que Léontios a retenu notre attention. Tenter d'approcher les méthodes de travail de Léontios est en effet indispensable d'abord pour comprendre son hagiographie en tant que telle — Léontios reproduit-il la biographie d'un saint, ou la recrée-t-il ? —, puis pour apprécier la valeur de ses œuvres comme document historique. La spiritualité des œuvres de Léontios nous a semblé pouvoir s'articuler autour de trois thématiques : la spiritualité du *salos* qui domine la *VS* et joue dans la *VJ* un rôle plus important qu'on ne le croyait, les rapports entre miracle et sainteté qui laissent percevoir des rapports originaux entre sainteté et monde, et entre sainteté et richesse, et la parenté de thématique avec les recueils de questions et réponses de l'époque qui nous conservent les doutes et les interrogations d'une société.

Le but de ces études a été de parvenir dans la mesure de nos moyens à une compréhension globale de Léontios et de son œuvre, en partant du principe qu'un texte renseigne le lecteur d'abord sur son auteur et sur son milieu, et seulement ensuite sur son objet déclaré. De ce point de vue, ce que Léontios ne dit pas et la façon dont il présente les faits peuvent être plus importants que ce qu'il dit pour nous faire

devrait porter en fait sur *les* langues de Léontios, ce qui nécessiterait pour chacune d'elles un large recours à des textes parallèles et déboucherait sur une étude du grec du VIIe s.

[33] Pour nous résumer, l'examen fait apparaître : 1) que la version longue est bien la recension originale, 2) que le témoignage d'autres témoins directs et indirects permet d'apporter de légères corrections à l'édition Festugière, 3) qu'il existe une quatrième version "mixte" dérivée des autres, intéressante surtout parce qu'elle sert de témoin indirect de la version longue et parce qu'elle est à l'origine de l'Anonyme.

comprendre ce qui lui tenait à cœur. Il est en effet difficile de situer autrement les textes de Léontios qui ne sont pas ouvertement "partisans"[34], et c'est pourtant uniquement ainsi que nous pourrons lire ces œuvres non comme celles d'un témoin naïf et d'un doux rêveur, mais comme celles d'un écrivain habile élaborant son texte et son sujet même en fonction d'objectifs déterminés. L'étude de tous les textes conservés permet d'esquisser une vision globale des méthodes de travail et des objectifs de Léontios. La recherche des parallèles dans les genres littéraires les plus variés permet de situer les racines de la spiritualité qui anime ses œuvres tout en mesurant à l'altération du lieu commun conservé par d'autres sources l'originalité de Léontios[35]. En effet, à l'opposé de l'opinion du dernier éditeur de la *VJ*[36], il nous est apparu que le lieu commun, le *topos* dont Léontios fait un si grand usage, n'est pas une prison pour l'hagiographe, mais au contraire un outil pour insinuer certaines conclusions personnelles sous le couvert de l'idée reçue ; il n'est presque pas de lieu commun relevé dans la *VS* et la *VJ* dont Léontios n'ait pas tiré un parti personnel, soit en modifiant légèrement un élément du lieu commun qui en change la "morale", soit en l'intégrant dans un ensemble de récits et de signes où la coloration du *topos* change. Une source ne peut être utilisée de façon sûre qu'après un examen de ses orientations et de sa rédaction : les *realia* de la *VS* et la *VJ* ne sont pas des photographies de la vie quotidienne du VIIe siècle byzantin, mais un tableau soigneusement élaboré à partir d'elle en fonction d'une perspective hagiographique qui seule peut nous donner le point de vue adéquat sur leur rédaction ; les épisodes merveilleux de ces *Vies* ne sont pas de simples contes pour enfants, mais l'illustration et

[34] Il suffit de penser à des textes tournés tout entiers vers une polémique, comme les *Plérophories* de Rufus de Maïouma (PO 8, p. 1-183), ou à des œuvres hagiographiques qui, sans prendre parti dans les querelles dogmatiques, désignent clairement les "méchants" : dans la *Vie de Syméon Stylite le Jeune* les incrédules et certains éléments du monastère et du clergé des environs, dans la *Vie de Théodore de Sykéôn* les notables, collecteurs d'impôts et autres, dans les différents recueils de miracles tous ceux qui doutent des pouvoirs du saint. Les textes de Léontios sont très iréniques ; des calamités comme les Perses restent lointaines et abstraites dans le récit ; même les hérétiques monophysites ne sont évoqués qu'à propos des efforts de prédication du saint, et le conflit en reste à un débat public presque courtois.

[35] C'est la raison pour laquelle nous avons été amené à déborder du texte de Léontios et à convoquer tant de parallèles tirés d'autres sources ; le jeu des ressemblances et des divergences avec d'autres textes fait apparaître la vraie substance du texte de Léontios.

[36] A.-J. Festugière, "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73, 1960, p. 123-152 ; voir aussi Festugière, en part. p. 331 : "Autre thème cent fois rebattu. ... On ne dira jamais assez combien ces biographies sont faites de lieux communs."

la conséquence d'une conception bien précise des rapports entre sainteté et monde.

Il faut cependant aborder d'emblée un des facteurs vraisemblables de la rédaction de la *VJ* : le monothélisme. Les écrits de Léontios sont au moins en partie contemporains de la crise monothélite si la *VJ* date du début des années 640 ; les autres œuvres ne doivent pas être très éloignées dans le temps. On ne s'étonnera pas de ne pas trouver d'allusions directes à cette querelle dans des textes hagiographiques : l'hagiographe évite de prendre parti dans des querelles contemporaines encore indécises, sauf dans les cas exceptionnels où son projet est justement de prendre position dans le conflit[37]. H. Gelzer interprétait ce silence comme une collaboration au monothélisme : en ne prenant pas parti, Léontios ne fait qu'obéir aux instructions du Typos qui interdit de prendre position pour une ou deux énergies du Christ. En proposant une piété pratique, fondée sur l'aumône, et une réconciliation générale, où il convient de ne pas juger autrui, il sert les desseins de réconciliation générale des monothélites. Le silence serait donc ici une complicité[38].

Telle quelle, cette thèse ne peut être acceptée : comme on n'attend pas de l'hagiographe des déclarations dogmatiques tranchées, son silence ne peut prendre cette valeur de caution morale. Nous voudrions ici présenter une hypothèse inverse qui peut aider à éclairer à la fois le contexte de la rédaction de la *VJ* et le problème de l'identité du patriarche Sôphronios de Jérusalem : la *VJ* a été rédigée sous les empereurs monothélites par un milieu qui témoigne d'une hostilité larvée, ou au moins d'une réticence, contre le monothélisme, mais ne veut pas pour autant se rallier ouvertement au camp des anti-monothélites déclarés, comme justement Sôphronios de Jérusalem. Cette hypothèse s'impose à mon sens si l'on rassemble les quelques données, trop maigres, dont nous disposions sur Arcadios, le commanditaire de la *VJ*[39], en les confrontant aux quelques données nouvelles fournies par la version longue de la *VJ* qui n'ont pas encore été complètement exploitées.

---

[37] C'est justement le cas d'un recueil de récits édifiants de l'époque, conservé seulement en géorgien, qui accable les monothélites : G. Garitte, "Histoires édifiantes géorgiennes", *Byzantion* 46, 1966, p. 396-423.

[38] Gelzer 1889. Pour les sources sur le monothélisme, voir F. Winkelmann, "Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streites", *Klio* 69, 1987, p. 515-559.

[39] H. Gelzer ignorait nécessairement une bonne partie de ces données, et ignorait surtout qu'Arcadios était le commanditaire. L'hypothèse qu'Arcadios a pu être suspecté de sympathie pour le monothélisme a déjà été proposée par J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen*, Amsterdam 1972, p. 82 n. 30.

Rappelons qu'Arcadios était archevêque de Chypre, qui était autocéphale à cette époque ; son rang le plaçait donc immédiatement après les grands patriarcats orientaux. Il apparaît dans plusieurs histoires édifiantes qui le mentionnent avec déférence[40]. Son rôle dans la crise monothélite a été ambigu, puisque chaque parti l'a revendiqué comme son saint. En 623, il reçoit un décret d'Héraclius contre les Sévériens acéphales ralliés à Paul le Borgne qui se trouvaient à Chypre[41]. La *Vie* syriaque de Maxime, texte monothélite, le qualifie de saint sur le même plan que Cyrus : selon ce texte, Arcadios aurait protesté contre la fameuse synodique dyothélite de Sôphronios, et aurait organisé à Chypre un synode qui condamna Sôphronios et son lieutenant Maxime peu après l'élection de Sôphronios en 634 (ou peu avant celle-ci ?)[42]. Arcadios aurait même lancé l'anathème contre Sôphronios et Maxime.

---

[40] Voir *supra* n. 8. Les références sur Arcadios ont déjà été rassemblées par R. AIGRAIN, *DGHE* 3, col. 1494-1495. La seule activité littéraire d'Arcadios connue est une homélie sur saint Georges : *BHG* 684, *An. Boll.* 26, 1907, p. 246 et n. 2. L'attribution à Arcadios de la *Vie de saint Syméon Stylite le jeune* par Jean Damascène que j'avais naguère imprudemment soutenue (*BCH* 110, 1986, p. 658 n. 24) ne me semble plus tenable après une relecture du texte ; si les arguments de P. Van den Ven dans son édition sont insuffisants pour refuser la paternité d'Arcadios, le texte de la *Vie* montre à l'envi qu'elle a été rédigée au couvent du Mont Admirable dont on ne voit pas les liens avec l'archevêque de Chypre.

[41] Nous le savons par une lettre de 626 de Cyrus d'Alexandrie au patriarche Sergios de Constantinople, qui mentionne l'envoi du décret à Arcadios sans préciser la position adoptée par ce dernier : θείᾳ κελεύσει ... πρὸς 'Αρκάδιον τὸν ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κατὰ Παύλου τοῦ κεφαλαιωτοῦ τῶν ἀνεπισκόπων μάλα θεοπρεπῶς συνταγείσῃ, MANSI XI, col. 561 A. Comme Cyrus dans cette même lettre range Arcadios parmi les "très saints" évêques, il n'y a pas d'hostilité ouverte entre eux à ce moment. C'est probablement à cause de ce texte que S. VAILHÉ a écrit un peu vite que "l'archevêque de Chypre, Arcadius, était tout dévoué aux intérêts de l'empereur" (*ROC* 8, 1903, p. 51). Pour la présence de monophysites à Chypre au VIIe s., voir l'utile recueil des données orientales par M. SACOPOULOU , *La Théotokos à la Mandorle de Lykanthromi*, Paris 1975, p. 79-84 (qui écrit au rebours de S. Vailhé, mais sans plus de preuves : "Arcadius Ier combattit avec acharnement l'*Ecthèse* d'Héraclius", p. 88).

[42] Éd. S. Brock, *An. Boll.* 91, 1973, p. 299-346 ; réimpr. dans *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, Londres 1984. Ce document très difficile à analyser est évidemment d'abord un pamphlet contre les dyothélites en général et la personne de Maxime en particulier. Le ton est donné par la généalogie de Maxime que présente ce texte : ce serait le bâtard d'un Samaritain et d'une esclave perse. Faute d'éléments de comparaison, il est extrêmement difficile d'évaluer la valeur de cette source ; voir H. I. DALMAIS, "La Vie de Maxime le Confesseur reconsidérée ?", *Studia Patristica* 17, 1982, p. 26-30. Elle est en effet irréconciliable sur de nombreux points avec la *Vie* grecque de Maxime, qui, depuis l'édition de la *Vie* syriaque, a de nouveau attiré l'attention : R. BRACKE, *Ad S. Maximi Vitam*, Louvain 1980 (non publié ; comptes rendus détaillés : J. M. SANSTERRE, *Byz.* 1981, p. 653-657 ; J. L. VAN DIETEN, *BZ* 75, 1982, p. 359-361) ; cf. P. ALLEN, "Blue-Print for the Edition of Documents ad Vitam Maximi Confessoris spectantia", qui conteste la valeur de la recension privilégiée par R, Bracke, dans : C. Laga, éd., *After Chalcedon*, Louvain 1985, p. 11-21.

La mort d'Arcadios est mentionnée d'autre part d'une façon curieuse par la chronique de Jean de Nikiou : Arcadios, "archevêque de l'île de Chypre, qui était connu de tous pour la pureté de sa vie", fut accusé de haute trahison par Valentin juste après l'élimination de Martine et Héracléonas (comme si Arcadios était lié à ce parti, certainement monothélite). Le paragraphe suivant mentionne la mort peu après de Cyrus d'Alexandrie, plongé dans l'affliction par l'ascension de ses ennemis Philagrios et Valentin, la déchéance de ses amis Martine et Pyrrhus, et à cause de la mort d'Arcadios — qui devait donc compter parmi ses amis[43]. On voyait apparemment en Arcadios un allié naturel du monothélisme, qui jouissait pourtant de la faveur d'un monophysite comme Jean de Nikiou qui exécrait Cyrus.

Si ces textes monothélites ou monophysites revendiquent sans gêne apparente Arcadios comme un allié ou un sympathisant, on ne peut qu'être frappé de l'embarras des sources dyothélites à son sujet. A un moment ou un autre du patriarcat de Sôphronios — donc entre 634 et 638, ou 639 pour Ch. von Schönborn[44] — Arcadios a reçu de Sôphronios une lettre qui l'exhortait vigoureusement à renoncer à l'usage de la fameuse formule du Trisagion réputée monophysite, ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς[45]. On sait que cette formule était en fait déjà auparavant utilisée ou tolérée chez de nombreux Chalcédoniens, et qu'elle avait été reprise par des milieux monothélètes[46]. Comme dans cette lettre Sôphronios

[43] Trad. Zotenberg p. 260. La date de la mort d'Arcadios a bien sûr comme *terminus ante quem* assuré la rédaction de la lettre de Sergios de Constantia le 29 mai 643 : P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maxim the Confessor*, Rome 1952, p. 12 n. 55 ; J. L. Van Dieten, *loc. cit* (n. 39). Mais cette lettre ne semble pas être la synodique envoyée par Sergios au moment même de son intronisation, et peut donc avoir été envoyée quelque temps après le décès d'Arkadios. Le récit de Jean de Nikiou ne précise pas l'intervalle entre la mort de Constantin III et celle d'Arkadios, mais les événements ont dû se suivre rapidement.

[44] *Sophrone de Jérusalem*, 1972, p. 97 n. 136.

[45] *La Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre*, éd. et trad. M. Albert et Ch. von Schönborn, PO 39/2, Paris 1978, p. 169-249.

[46] Jean l'Aumônier s'est précisément distingué parmi les Chalcédoniens par son opposition à l'usage de cette formule : Anonyme p. 21. D'après la *Vie* syriaque de Maxime, le synode de Chypre qui déboute Sôphronios et Arcadios porte en fait sur le Trisagion. Un document monothélite syriaque laisse penser que les monothélites l'avaient adoptée, ce qui était logique dans la ligne de leur politique de rapprochement avec les monophysites : S. Brock, "A Syriac Fragment on the sixth Council", *OC* 67, 1973, p. 63-71 ; réimpr. dans *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, Londres 1984. Rétrospectivement, pour Michel le Syrien, IV p. 457-458, le dyothélisme et l'opposition à l'addition du Trisagion ne font qu'un. Théodose de Mélitène nous rapporte que, sous Proclus, un enfant de Constantinople a une révélation divine qui interdit l'usage de cette addition, que, selon Théodose, on chante "encore maintenant" (Xe s. ?) : éd. Tafel p. 77-78. Voir pour les sources liturgi ques S. Janneras, "Les Byzantins et le trisagion christologique",

fonde son argumentation sur l'idée qu'accepter l'usage de cette formule revient à rejeter Chalcédoine[47], il est clair qu'Arcadios se déclarait chalcédonien, et que c'étaient des clercs chalcédoniens de Chypre qui utilisaient cette formule dans la liturgie. Nous ignorons quelle put être la réponse d'Arcadios. Néanmoins, il n'est pas indifférent de noter que la *VJ* commanditée par Arcadios ne souffle mot de l'interdiction de cette formule du Trisagion par son héros Jean l'Aumônier et de sa vigoureuse opposition au premier projet d'union avec les Monophysites[48] ; il est vrai que la *Vie* par Moschos et Sôphronios rapportait le fait et que la *VJ* se voulait un simple complément de cette *Vie*, mais d'autres thèmes abordés par Moschos et Sôphronios ont pourtant été traités dans la *VJ*.

D'après une lettre de Maxime conservée en latin, Arcadios aurait fait partie des évêques orthodoxes qui n'auraient cessé de demander à Sergios de Constantinople de revenir sur son hérésie : "siquidem ultima sua exspirabat sacer Arcadius et spiritum Deo tradebat ; sed neque usque ad horam illam eos rogare cessavit"[49]. On imaginerait volontiers un Arcadios héraut du dyothélisme, si on ne relevait pas que dans le même passage Maxime prétend que le pape Honorius lui aussi n'aurait cessé de supplier Sergios d'abandonner le monothélisme. Les lettres d'Honorius que nous possédons et sa *damnatio memoriae* par le concile de Constantinople éveillent une légitime suspicion : Maxime essaie de recréer *après coup* l'unité dans l'orthodoxie de tous les titulaires des grands sièges dont les noms n'étaient pas directement liés au monothélisme — comme Sergios et Cyrus. Les dyothélites étaient bien obligés de laisser croire que certains sièges avaient maintenu haut et ferme la bonne doctrine, alors qu'en fait, mis à part l'exception éclatante

---

Miscellanea liturgica ... G. Lercaro, Rome 1967, II, p. 469-499.

47 *Op. cit.* (n. 45), p. 210-213. La récente édition de l'éloge de saint Barnabé — P. Van Deun, *Sancti Barnabae Laudatio* , Turnhout 1993 — par Alexandre de Chypre vers le milieu du VIe s. mentionne déjà le conflit du Trisagion et cherche sans doute à affirmer l'indépendance de Chypre envers Antioche.

48 L'opposition violente de Jean l'Aumônier en 619 au projet d'union avec les Paulianistes de Sergios de Constantinople est mentionnée par Maxime en 645 (PG 91, col. 333 A) ; l'union avec les monophysites est à la base du monothélisme. La *Vie* par Moschos et Sôphronios n'en parle pas non plus, ce qui signifie soit qu'ils ne voulaient pas aborder une affaire liée au monothélisme, soit qu'ils n'étaient plus à Alexandrie en 619 ; la seconde solution conviendrait encore mieux au texte de Maxime qui essaie justement de démontrer que ce n'est pas Sôphronios qui a pris sur lui de déclencher la querelle du monothélisme.

49 PG 91, col. 143 B. Le haut dignitaire ecclésiastique mentionné comme champion de l'orthodoxie dans une lettre à Marinos, prêtre de Chypre (PG 291, col. 245 C) est peut-être Arcadios comme le supposait Combèfis. Si c'est bien le cas, ce serait un argument supplémentaire en faveur des efforts de neutralité d'Arcadios.

de Sôphronios, toute l'Église officielle avait soit approuvé Sergios, soit observé un prudent silence — comme Honorius, et vraisemblablement comme Arcadios. C'est la même impression que laisse la lettre datée de mai 643 que Sergios, successeur d'Arcadios sur le siège de Constantia, adresse au pape pour condamner le monothélisme au nom de toute l'Église de Chypre et d'Arcadios lui-même[50]. La formule choisie par Sergios pour définir l'opposition de son prédécesseur au monothélisme est révélatrice : Arcadios "pensait ainsi" (οὕτω πεφρόνηκεν), autrement dit il n'approuvait pas le monothélisme, mais ne l'a jamais condamné explicitement, en attendant que les monothélites reviennent de leur erreur. Là encore, on éprouve le besoin de mentionner l'orthodoxie d'Arcadios précisément parce qu'elle n'allait pas de soi aux yeux des contemporains.

Reconstituer la conduite d'Arcadios à partir de sources aussi contradictoires relève de la gageure. L'image qui se laisse deviner est celle d'un Arcadios hésitant et dépassé par les événements, qui a dû chercher à ne pas se compromettre trop vite dans cette querelle d'un genre nouveau et d'une subtilité déconcertante. Un seul document nous présente un Arcadios nettement monothélite, et c'est la *Vie* syriaque de Maxime, un véritable pamphlet. Arcadios a-t-il vraiment condamné Sôphronios et Maxime lors de ce mystérieux synode de Chypre ? Il est certain qu'il n'a pas alors ouvertement donné raison à la cause dyothélite — Maxime et Sergios de Constantia n'auraient pas manqué de le mentionner. La *Vie* syriaque de Maxime prétend que ce synode n'a fait que renvoyer la question à l'empereur, ce qui correspond assez bien à ce que nous savons par ailleurs d'Arcadios[51].

Les documents d'origine orthodoxe se rejoignent en effet sur un point : aucun ne parle d'une condamnation publique du monothélisme par Arcadios, sans aucun doute parce qu'Arcadios n'est jamais allé jusque là. A force de suivre les protagonistes de la querelle monothélite, Sergios et Pyrrhus, Sôphronios et Maxime, nous imaginons que les acteurs étaient clairement conscients des enjeux et que les camps étaient clairement délimités ; nous risquons d'oublier que la réalité était plus

[50] Μέχρι γὰρ καὶ τήμερον οἰκονομίαν τινὰ πραγματευομένοις ἐσιγήκαμεν, οἰόμενοι πρὸς τὰ κρείττω μετακινῆσαι αὐτοὺς τὰ οἰκεῖα διδάγματα. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἐν ἁγίοις γενόμενος ἡμῶν θεῖος Ἀρκάδιος πεφρόνηκε, τῇ ὑμετέρᾳ ὀρθοδόξῳ ἑπόμενος διδασκαλίᾳ, MANSI X, col. 916 C.

[51] *Op. cit.* (n. 42), p. 189. Mais surtout, l'ordre des événements exposés dans la *Vie* syriaque pose problème : le synode de Chypre est-il antérieur à l'élection de Sôphronios au siège de Jérusalem ? Malgré Ch. von Schönborn, *op. cit.*, p. 188-189, la formule de la lettre de Sôphronios, "nous avons reçu l'ordre d'être attentifs au bien", n'implique pas que l'auteur était déjà évêque et patriarche. Le seul indice chronologique est fourni par l'allusion qui suit aux mesures d'économie de Sergios et Héraclius ("si les positions en haut lieu furent récemment favorables à une certaine économie").

nuancée parce que la majorité des ecclésiastiques avait pour le moins du mal à mesurer les enjeux théologiques de la querelle et ne voyait donc pas la nécessité de prendre position. Arcadios n'a donc pas pris l'initiative de contredire les édits impériaux et les recommandations du patriarche de Constantinople — comme tout le monde sauf Sôphronios. L'absence d'hostilité à la formule monophysite du Trisagion va dans le même sens : Arcadios appartenait au "marais" de ceux qui étaient plus sensibles à ce qui rapprochait les deux camps qu'à ce qui les séparait, comme on le constate auparavant pour la querelle entre monophysites et chalcédoniens[52]. Cette ligne de conduite pouvait se prévaloir de la notion d'économie, qu'invoque après sa mort Sergios de Constantia et que critique précisément Sôphronios dans sa lettre à Arcadios[53].

Pourquoi un indécis comme Arcadios a-t-il pourtant joué un rôle important au début du conflit ? Sa vertu personnelle a pu lui assurer un certain prestige : la *Vie* syriaque de Maxime, Serge de Constantia, Maxime lui-même et Jean de Nikiou ne s'accordent que sur ce point. Mais il faut considérer aussi qu'il occupait une position de pouvoir importante : l'Église de Chypre étant autocéphale depuis le concile de Chalcédoine représentait dans la politique ecclésiale l'enjeu le plus important après les patriarcats. Comme Ch. von Schönborn l'a bien remarqué, vers le milieu des années 630, Sôphronios ne pouvait espérer trouver de soutien en Orient qu'auprès d'Arcadios : les sièges de Constantinople et d'Alexandrie étaient occupés par les monothélites Sergios et Cyrus, le siège d'Antioche était passé aux monophysites. Sôphronios n'a envoyé sa fameuse synodique qu'à Constantinople et à Rome[54], et peut-être à Arcadios si l'on identifie cette synodique à la lettre qu'Arcadios aurait condamnée d'après la *Vie* syriaque. L'Église de Chypre a apparemment cultivé sous son épiscopat une neutralité

[52] C'est l'un des points qui ressortent le mieux de l'article de M. CRAMER et H. BACHT, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7 Jh.)", dans : A. Grillmeier et H. Bacht, éd., *Das Konzil von Chalkedon* II, Würzburg 1953, p. 315-338 ; les auteurs de chaque camp es–saient de convaincre leurs troupes de l'impossibilité de tout compromis, et en particulier de la communion avec le parti adverse.

[53] Pour reprendre les termes de Ch. von SCHÖNBORN, *op. cit.* (n. 49), p. 174, "Arcadius s'était donc rangé du côté de l'économie, espérant que les choses évolue raient." Notons néanmoins que son successeur Sergios de Constantia ne dit pas qu'Arcadios lui-même a pratiqué l'économie, mais que lui et l'Église de Chypre se sont tus patiemment devant ceux qui pratiquaient l'économie — les monothélites ; le mot d'"économie" prend donc déjà ici le sens péjoratif d'écart avec le dogme. Sur cette notion d'économie, voir G. DAGRON, "La règle et l'exception : analyse de la notion d'économie", dans : D. Simon, éd., *Religiöse Devianz*, Francfort 1990, p. 1-18.

[54] Les destinataires nous sont connus par THÉOPHANE, éd. de Boor p. 330.

délicate à maintenir ; chaque camp était ainsi amené à revendiquer le silence d'Arcadios en sa faveur[55]. Arcadios devait y être d'autant plus enclin qu'il avait au départ, lors du synode de Chypre, fait le jeu des adversaires de Sôphronios (consciemment ou non, nous ne le saurons jamais) ; son silence ultérieur était en un sens un pas vers le camp de Sôphronios. En revanche, son successeur Sergios qui entre en fonction au moment où la papauté romaine organise la contre-offensive dyothélite n'a pas eu de mal à voler au secours de la victoire et à réhabiliter son prédécesseur.

Ce contexte permet de proposer une explication de certains silences de la *VJ*. Qu'elle ne prenne pas position sur le monothélisme est logique si Arcadios en est le commanditaire. Mais un autre des silences de la *VJ* sur Sôphronios, remarqué depuis longtemps[56], doit s'expliquer par cet effort de neutralité. On sait que Léontios, écrivant une vingtaine d'années après les faits qu'il relate, donne habituellement les fonctions occupées ultérieurement par les personnages mentionnés dans la *VJ* — comme pour Théodore, "diadote" de Jean l'Aumônier dans la décennie 610-619, et devenu par la suite évêque d'Amathonte (*VJ* p. 351). Mais lorsque Léontios cite Sôphronios le sophiste, le compagnon de Jean Moschos, dits tous deux Eucratas (*VJ* p. 343, 344, 350, 364, 373, 383 et 386)[57], il ne le présente pas comme le patriarche de Jérusalem élu en 634,

---

55 Dans la *Vie* syriaque de Maxime, Arcadios joue le rôle décisif de l'arbitre.

56 Voir S. Vailhé, "Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche", *ROC* 8, 1903, p. 356-387, qui retenait ce point (p. 356-357) comme l'objection la plus sérieuse à l'identité des deux Sôphronios après la rédaction commune avec Moschos de la biographie de Jean l'Aumônier. H. Chadwick, "John Moschos and his friend Sophronius the Sophist", *JThS* 25, 1974, p. 41-74, en part. p. 51, tente d'évacuer le problème en supposant que Léontios, écrivant dans la seconde moitié du VIIe s. (p. 50, inexactitude possible tant qu'on ignorait l'identité du commanditaire de la *VJ*) n'a eu accès qu'à un manuscrit de la *Vie* de Jean par Moschos et Sôphronios qui ne précisait pas qu'il s'agissait du patriarche : "he simply did not realize the identity of biographer and patriarch because his copy of the biography gave no hint of it" (curieusement, E. Follieri, *op. cit.* à la n. 62, p. 26 n. 121, reproduit cette hypothèse intenable). Le fait que Léontios écrive au plus tard en 642 suffit à exclure cette hypothèse : Léontios parle de Sôphronios comme d'une personne que tous doivent connaître ; il a d'ailleurs eu accès à des informations sur lui, puisqu'il parle de lui à propos d'épisodes de la vie de Jean l'Aumônier que ne rapportent pas Sôphronios et Moschos dans leur propre texte ; enfin, il est commandité par Arcadios qui a eu amplement l'occasion de connaître Sôphronios.

57 P. Sherwood, *op. cit.* (n. 43), p. 6 n. 23, a attiré l'attention sur la version longue de la lettre 8 de Maxime publiée par R. Devreesse, "La fin d'une lettre de saint Maxime", *Revue des Sciences religieuses* 17, 1937, p. 25-35, qui indique comme destinataire Sôphronios Eucratas ; si cette précision était exacte, elle impliquerait formellement l'identité entre Sôphronios Eucratas le sophiste et Sôphronios. Mais P. Sherwood lui-même démontre, *op. cit.*, p. 28 ss., que les destinataires ne peuvent être qu'une communauté monastique ; la mention de Sôphronios est donc probablement une erreur, mais elle prouve que le copiste

et ce détail semblait l'un des arguments les plus forts contre l'identification des deux Sôphronios, Sôphronios le sophiste compagnon de Jean Moschos et Sôphronios le patriarche de Jérusalem ayant comme acolyte Maxime le Confesseur. Malgré le plaidoyer de Ch. von Schönborn pour l'identification des deux Sôphronios à la suite de la tradition byzantine [58], les incertitudes sur la rédaction du *Pratum* rendent le maniement des données délicat. L'hypothèse la plus critique reste celle de I. Ševčenko pour qui Sôphronios le sophiste est mort avant même la fin de la rédaction du *Pratum*, qui serait donc entièrement de la main de Jean Moschos [59]. Mais l'argument habituel contre l'identification tient aux deux dates possibles pour le transfert de la dépouille de Jean Moschos à Jérusalem, 619 ou 634 d'après le prologue anonyme du *Pratum* : si Moschos est mort en 619, il ne peut pas avoir corédigé avec Sôphronios la première *Vie* de Jean l'Aumônier mort en 620 ; s'il est mort en 634, son disciple Sôphronios ne peut pas avoir à la fois transporté son corps de Rome en Palestine et s'être trouvé à Alexandrie le 3 juin 633 pour l'union avec les Théodosiens [60], puis à Constantinople auprès de Sergios, avant de revenir à Jérusalem pour se faire élire patriarche au plus tard en décembre 634 [61]. E. Follieri a repris la question en montrant que l'épilogue de l'Epitomé implique que Moschos a survécu à Jean l'Aumônier et ne peut donc pas être mort avant 634 ; de

qui en est l'auteur tenait pour acquise l'identité des Sôphronios, et ceci sans doute à date haute.

58 Il étaie sa démonstration par des rapprochements stylistiques entre les œuvres sûrement propres au sophiste (les *Miracles de Cyr et Jean*) et celles sûrement propres au patriarche (les homélies) : *Sophrone de Jérusalem*, Paris 1972, p. 239-242 (hypothèse reprise par H. Chadwick, *op. cit.* à la n. précédente)

59 Le chap. 102 du *Pratum spirituale* (PG 87/3, col. 2960), qui nous montre Sôphronios ayant une vision sur le point de τελειοῦσθαι, décrirait non point le sophiste sur le point de prendre l'habit monastique, mais bien sur le point de mourir sous les yeux de Moschos, lui-même mort au plus tard en 634 — auquel cas l'éventualité d'une identification avec Sôphronios de Jérusalem disparaît d'elle-même (*La Civiltà bizantina dal IV. al IX. secolo*, Bari 1977, p. 144-145). Dans ce cas, le disciple auteur du prologue du *Pratum* n'est bien sûr pas Sôphronios.

60 PG 91, col. 143 CD ; néanmoins, ce passage de Maxime n'implique pas la présence de Maxime lui-même, contrairement à l'opinion de P. Sherwood, *op. cit.* à la n. 43, p. 28 (l'impression d'avoir affaire à un témoin oculaire est souvent l'une des plus trompeuses).

61 Ces doutes sont ceux de H. Delehaye, *An. Boll.* 45, 1927, p. 6, et de Mango 1984 implicitement, p. 39 et n. 44 ; cette incompatibilité chronologique repose néanmoins sur des données fragiles (à quelle date exacte Sôphronios a-t-il été élu patriarche ? Moschos n'est-il pas co-auteur "posthume" de la *Vie* de Jean l'Aumônier et du *Pratum spirituale*, comme le pensait S. Vailhé ?) Différents partisans de l'identité des deux Sôphronios ont fini par se rallier à cette dernière hypothèse : F. Halkin, *An. Boll.* 65, 1947, p. 287-288 ; Ch. von Schönborn, *op. cit.* à la n. 49, p. 241 ss.

plus, puisque dans le prologue du *Pratum* l'higoumène du couvent de Théodose à Jérusalem lors du transfert de la dépouille de Moschos s'appelle Georgios, cet épisode ne peut avoir eu lieu en 619 où la fonction était détenue par Modestos ; les deux Sôphronios seraient donc une seule et même personne[62]. Pourtant, si Léontios est cohérent dans ses procédés de rédaction, l'identité des deux Sôphronios est exclue. Peut-on néanmoins faire entièrement fond sur un argument *a silentio* ?

En effet, le silence de Léontios sur ce point peut s'expliquer très simplement. A l'époque de la rédaction de la *VJ*, le ressort du patriarcat de Jérusalem est complètement perturbé par la présence d'un anti-patriarche monothélite qui a installé une hiérarchie monothélite parallèle, Sergios de Joppé, dont l'intronisation remonte à l'époque de Sôphronios[63]. Donner à Sôphronios le titre de patriarche, même après sa

---

[62] "Dove e quando mori Giovanni Mosco ?", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 25, 1988, p. 3-39. Je ne vois néanmoins pas de raison suffisante de reprendre, comme le fait l'auteur, l'hypothèse hasardeuse d'un séjour de Sôphronios et Moschos à Constantinople au lieu de Rome émise par K. Rozemond, "Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614-634)", *Vigiliae Christianae* 31, 1977, p. 60-67, qui soutient l'hypothèse improbable d'un patriarcat de Moschos à partir d'une interprétation inexacte du texte de Jean Damascène sur le Trisagion (PG 95, col. 21-61), rejetée par B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* IV, Berlin 1981, p. 291-292 (le texte grec, *op. cit.* p. 329, montre que le Jean qui y figure était un contemporain de Jean Damascène). J.-M. Sansterre a déjà suffisamment réfuté l'hypothèse d'un séjour à Constantinople (*Les moines grecs et orientaux à Rome*, Bruxelles 1982, p. 57-60). L'argumentation brillante de E. Follieri est fragile en trois endroits : si le *Pratum* est silencieux sur Rome, il ne l'est pas moins sur Constantinople ; l'anecdote sur la colère de Jean l'Aumônier en 619 devant les premières manœuvres monoénergistes de Sergios rendent peu vraisemblable que ses conseillers aient ensuite séjourné à Constantinople même pendant une quinzaine d'années sans se manifester (Sôphronios et son confident Maxime ne parlent jamais de premiers démêlés à cette époque, et en 633 Sôphronios a l'air de tomber des nues devant les projets de Sergios), tandis qu'un éloignement à Rome explique leur silence ; le trajet Alexandrie-Rome-Constantinople-Palestine de Sôphronios en 633-634 ne paraît impossible que si on suppose avec E. Follieri que Sôphronios a été nommé patriarche tôt en 634, alors que la lecture de la lettre de Sergios à Honorius par J.-M. Sansterre (*op. cit.*, II, p. 112 n. 65), conduit à penser que la lettre de Sergios à Honorius qui rapporte le fait est bien de la fin 634. J.-M. Sansterre remarque aussi, il est vrai, qu'Honorius ignore visiblement qui est Sôphronios en 634, comme s'il n'était pas passé à Rome les années précédentes ; mais que savons-nous d'Honorius et de ses contacts avec les moines orientaux avant son pontificat ? De plus, Sôphronios a sûrement passé au moins une partie de son séjour "occidental" avec Maxime en Afrique : PG 91, col. 142 A. Tout le problème doit être repris à neuf pour essayer de concilier deux données quasi contradictoires, le silence du *Pratum* après 620 et le fait que Jean Moschos n'a pu être enseveli qu'en 634 s'il a rédigé la *Vie* de Jean en 620 au plus tôt — à moins de remettre en question l'exactitude du Prologue du *Pratum*.

[63] C'est ce que nous apprennent les doléances d'Étienne de Dora, un des fidèles de Sôphronios, au concile du Latran de 649 : Mansi X, col. 900 ; cf. aussi la lettre de Martin I mentionnant cette hiérarchie monothélite, Mansi X, col. 805-814. S. Vailhé, *ROC* 8, 1903, p. 50-51, est le premier à avoir attiré l'attention sur cette hiérarchie parallèle, mais n'a pas

mort, c'est prendre officiellement parti dans cette querelle — et tout ce que nous savons d'Arcadios montre que son souci était de ne pas prendre parti. Si Sôphronios le sophiste est bien aussi le patriarche, Léontios a pu passer le fait sous silence pour des raisons évidentes de politique ecclésiale. Cela ne l'empêche pas de louer hautement l'orthodoxie et la sainteté de Moschos et Sôphronios — un parti dont Arcadios ne s'est jamais trop éloigné et qui avait de nouveau le vent en poupe vers 640.

La *VJ* fournit un autre argument en faveur de l'identité des deux Sôphronios en précisant dans un passage omis par les Vm et Vc que Moschos et Sôphronios sont tous deux "illuminés par la sagesse divine du bienheureux Modestos, le nouveau Noé" (*VJ* p. 364), évidemment par leur passage au couvent de Saint Théodose à Jérusalem lorsque Modestos en était higoumène. Or, Modestos a été longtemps le vicaire du patriarche de Jérusalem, puis brièvement patriarche lui-même. Dans ce cas, on comprend mieux l'élection de Sôphronios au patriarcat de Jérusalem : ce n'est pas un moine venu par hasard de Rome qui accède au trône patriarcal, mais un fils spirituel du patriarche précédent. La continuité serait ainsi claire : Sôphronios puis Maxime arrivent aux affaires à la suite d'autorités ecclésiastiques aussi considérables que Jean l'Aumônier et Modestos, et la ligne chalcédonienne stricte de Jean l'Aumônier dans l'affaire du Trisagion et celle de la tentative d'union avec les monophysites préfigure parfaitement celle de Sôphronios face au monothélisme. Le prologue du *Pratum* nous montre Sôphronios faisant étape tout naturellement au couvent de Saint Théodose à Jérusalem, c. a. d. celui que dirigeait jadis Modestos. Un autre détail curieux retient l'attention dans les mentions de Sôphronios et Moschos par la *VJ* : Léontios ne précise jamais clairement que Sôphronios est décédé ; Moschos et Sôphronios sont seulement dits deux fois ἀείμνηστοι (p. 383), une autre μακάριοι (p. 364 et p. 386), et une dernière fois ὅσιοι (p. 383), formules qui ne sont pas réservées aux défunts[64]. Or, que Sôphronios le patriarche soit mort en 638 ou 639, il est décédé avant la mort de Constantin III en 641 qui est normalement le *terminus post quem* de la rédaction de la *VJ* ; les Vm et Vc adoptent plus logiquement la formule ὁ ἐν ἁγίοις Σωφρόνιος, que Léontios pratique pourtant pour désigner Jean l'Aumônier décédé (ὁ ἐν ἁγίοις πάπας, *VJ* p. 346). Normalement, cela veut dire que Sôphronios le sophiste n'est pas encore

---

rapproché cette querelle du silence de Léontios. Les lettres du pape Martin mentionnent des élections irrégulières en Palestine (MANSI X, col. 810 E - 811 AD et 823 AD).

[64] Néanmoins, Moschos est mort en 634 au plus tard — ce qui implique dans notre hypothèse que Léontios ne le savait pas, ou qu'il a rédigé l'essentiel de la *VJ* avant de l'apprendre.

décédé au moment de la rédaction, à la connaissance de Léontios (la seule échappatoire est l'hypothèse désespérée de H. Chadwick : Léontios n'a pas compris qui est le Sôphronios biographe de Jean l'Aumônier). Si ces mentions ambiguës signifient bien que Sôphronios et Moschos ne sont pas encore morts, deux conséquences s'imposent : 1) l'hypothèse de I. Ševčenko sur le chap. 102 du *Pratum spirituale* ne tient plus : Moschos mort en 634 ne peut raconter la mort d'un Sôphronios encore vivant au moment de la rédaction de la *VJ*[65] ; 2) la rédaction de la *VJ* serait en fait au moins en partie antérieure à la mort de Constantin III, et Léontios y aurait introduit la mention de cet événement sans avoir remis en ordre son texte, comme le laissent penser d'autres indices encore[66].

Si ces conjectures sont exactes — puisque la nature même des textes de Léontios et de ses contemporains nous réduit aux conjectures — la rédaction de la *VJ* sur commande d'Arcadios peut avoir eu plusieurs objectifs qui ne s'excluent pas. Bien sûr, il s'agit de lancer le culte d'un nouveau saint dont le tombeau se trouve à Chypre et, au moins pour l'auteur, de diffuser une spiritualité originale. Mais il se peut que, dans l'esprit du commanditaire, cette œuvre ait eu aussi pour but de laver Chypre du soupçon d'hérésie monothélite — un an ou deux plus tard, la lettre de Sergios de Constantia laisse paraître des appréhensions à ce sujet. Jean l'Aumônier était Chypriote, il était connu comme le premier adversaire déclaré du projet d'union avec les monophysites et l'un des plus fermes ennemis de la formule monophysite du Trisagion — liée au monothélisme autant qu'au monophysisme, à l'époque de la rédaction. Enfin, il était indissolublement lié à Sôphronios le sophiste, sans doute le patriarche de Jérusalem qui fut l'âme de la résistance au monothélisme. A un moment où le vent semble tourner en faveur du dyothélisme, mais où il est encore trop tôt pour s'y rallier ouvertement, une biographie de Jean l'Aumônier pouvait contribuer à rappeler que

[65] Cette hypothèse se heurtait de toute façon à de nombreux problèmes ; la dédicace de Moschos à Sôphronios en tête du *Pratum spirituale* implique que ce dernier est encore vivant (PG 87/3, col. 2852) ; la rédaction d'une *Vie* de Jean l'Aumônier par ces deux moines ensemble en 620 au plus tôt est quasi impossible à expliquer si Sôphronios est mort avant la fin de la rédaction du *Pratum* ; le mot τελειοῦσθαι et les mots de même racine ont parfois bel et bien dès la haute époque le sens de "recevoir l'habit" (H. CHADWICK, *op. cit.* à la n. 56, p. 57 n. 1), et on ne peut donc plus exclure cette traduction proposée par S. Vailhé au motif que les exemples qu'il citait sont trop tardifs ; les exemples de visions miraculeuses au moment de recevoir le baptême ou l'habit, ou de rallier l'orthodoxie, ne manquent pas (*VS* p. 131-132 ; un récit d'Anastase, *OC* 3, 1903, p. 71-75 ; RUFUS DE MAÏOUMA, *Plérophories*, 71 et 72, PO 8, p. 127-128).

[66] Voir le chap. "Les sources de l'hagiographe." Mais même en admettant cette hypothèse, il est difficile de remonter trop haut la date du début de la rédaction (sans doute pas avant le patriarcat de Sôphronios).

l'Église chypriote avait certains titres à la sympathie des dyothélites ; ce serait un plaidoyer implicite pour un archevêque et son diocèse qui essaient de justifier après coup leur prudente neutralité[67].

[67] La *VJ* contourne encore un autre point délicat : la conduite de Jean l'Aumônier à partir de l'invasion perse de l'Égypte. La *VJ* prend soin de noter que, si Jean avait décidé de fuir de toute façon, c'est Nicétas qui demande alors au patriarche de quitter Alexandrie pour rejoindre les empereurs à Constantinople (*VJ* p. 402), et que c'est Dieu lui-même qui, par une vision, s'oppose à ce dessein et renvoie le patriarche dans sa propre ville natale (*VJ* p. 403) ; le roi céleste a annulé l'ordre du roi terrestre. La raison de ces réticences doit être cherchée dans l'Anonyme et l'Épitomé : lorsque Jean l'Aumônier négocie avec le général Aspagourios attaquant Constantia de Chypre, le plus probable est que celui-ci ait été envoyé par Constantinople et non par Chosroès (la réconciliation parfaite qu'aurait obtenue le saint selon Moschos et Sophrônios pourrait-elle être croyable autrement ?). L'affaire de la tentative d'assassinat de Jean par le même Isaac qui avait livré Alexandrie aux Perses est également étrange : c'est en fin de compte Isaac qui est assassiné par d'autres personnes dont l'Anonyme ne nous dit rien de précis, mais qui avaient évidemment de sérieuses raisons de lui en vouloir. Pendant son séjour à Chypre, Jean l'Aumônier semble donc avoir été mêlé à des luttes internes à l'Empire dont nous ne saisissons plus les tenants et les aboutissants ; le silence de la *VJ* et l'empressement de Léontios à marquer que Jean n'a pas choisi de se réfugier à Chypre laissent penser que son héros a dû être mis en cause à ce sujet, comme un peu plus tard Cyrus pour la reddition d'Alexandrie.

La tradition manuscrite de la *Vie de Jean*

C'est le texte de Léontios qui a connu le plus de succès, et, peut-être pour cette raison, celui dont la tradition manuscrite est la plus complexe. Les éditions précédentes de H. Gelzer et de A. - J. Festugière ont permis de distinguer trois recensions grecques, longue, moyenne, et courte[1]. Il faut y ajouter :

— une recension grecque que nous appellerons mixte, inédite[2].

— l'Anonyme et la version du Métaphraste qui en découle, tous deux édités[3].

— trois traductions latines anciennes, une due à Anastase le Bibliothécaire, au plus tard de 867, éditée[4], deux autres inédites repérées et transcrites par F. Dolbeau ; l'une, anonyme, est représentée par le

[1] Ci-après Vl (*BHG* 886 d), Vm, et Vc (*BHG* 886). GELZER 1893, p. 1-103, a édité la Vc en rejetant la Vm en apparat critique ; présentation de la tradition p. VIII-XLV, utilisant ABCDE et partiellement FIKLM. A. GEORG, *Studien zu Leontios*, Halle 1902, p. 3-18, a présenté un manuscrit de la Vc, X, et ses variantes. La Vl a été signalée par L. Rydén (RYDÉN 1963, p. 47) ; FESTUGIÈRE 1974 l'a éditée et traduite (F. p. 343-437 et 439-524) ; commentaire de l'édition Gelzer p. 269-275, présentation des deux manuscrits utilisés, OV, p. 275-306 et présentation de trois témoins inédits, PQR, p. 306-314. Par convention, nous suivrons la numérotation des chapitres de la version longue dans l'édition Festugière, sauf indication contraire par la mention "G." pour signaler l'édition Gelzer.

[2] Cette recension est représentée exclusivement par NR.

[3] L'édition et le commentaire de l'Anonyme sont dus à H. DELEHAYE, *An. Boll.* 45, 1927, p. 5-74 ; la paraphrase de Léontios se trouve aux p. 25-73. Le texte de Syméon (voir G. p. XV-XVI) est édité par J. - B. Malou dans la PG 114, col. 896-965, et réédité par Gelzer d'après le *Parisinus graecus 1487* pour la partie empruntée à Sôphronios et Moschos (G. p. 108-112).

[4] *AASS Januarii III*, au 23 janvier, p. 111-131 (ancienne édition : II, p. 493 ss. ; réimpr. PL 73, col. 337 ss.) ; *BHL* 4388 et 4389 (la deuxième version rajoute une brève conclusion). Anastase est mort au plus tard en 878 : P. DEVOS, "Anastase le Bibliothécaire", *Byz.* 32, 1962, p. 114 ; mais la traduction étant dédicacée au pape Nicolas I (858-867), nous obtenons un *terminus ante quem* plus haut, la mort de Nicolas I : W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, Berne-Munich 1980, p. 199-200 (c'est l'une des premières traductions d'Anastase, sans doute très vite après sa réconciliation avec le pape).

Parisinus BN lat. 3820, fol. 166^{v}-175, XIII-XIVe s. (désormais : Par.), l'autre par le *Napol. Bibl. Naz., Vindob. lat. 15*, fol. 184-197^{v}, *anno* 1174 (désormais Nap.)[5].

— une traduction syriaque, au plus tard du VIIIe siècle, éditée malheureusement sans traduction[6], que B. Flusin a bien voulu examiner pour cette étude ; le texte édité par Bedjan donne l'impression d'un abrégé de la VI.

— une traduction arabe inédite, au plus tard du VIIIe ou du IXe siècle d'après les manuscrits ; des extraits ont été insérés dans la chronique de Sa'id Ibn Batriq (Eutychios), et le dernier éditeur de celle-ci, M. Breydy, a réexaminé la tradition manuscrite[7]. L'extrait donné par Eutychios permet de constater que la version arabe insère librement dans le texte des renseignements d'une autre origine sur l'activité de Modestos, vicaire du patriarche Zacharie de Jérusalem. Malheureusement, il ne reproduit assez fidèlement que deux passages, chapitres VI l. 50-87 et

[5] D'après F. Dolbeau, cette seconde traduction peut être attribuée à Jean d'Amalfi (pour ce traducteur, cf. P. CHIESA et F. DOLBEAU, "Una traduzione amalfitana dell'XI secolo : La 'vita' latina di sant'Epifanio", *Studi Medievali* 30, 1989, p. 909-951). Les commentaires suivants reposent sur les transcriptions obligeamment fournies par F. Dolbeau.

[6] *BHO* 511 ; éd. BEDJAN, *Acta martyrorum et sanctorum* IV, Paris 1893, p. 303-395. Pour la date de la traduction, voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922, p. 264 et n. 1. Le même auteur signale (*op. cit.*, p. 266, n. 9) une traduction syriaque séparée des chap. XXI-XXII, l'histoire de Pierre le douanier, comme dans les manuscrits grecs ST (cf. *ROC* 5, 1910, p. 196). M. BREYDY, *Études sur Sa'id Ibn Batriq et ses sources*, Louvain 1983, p. 18, n. 17, mentionne une recension en 47 chapitres dans le *British Library Additional* 14 645, daté de 936.

[7] G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Vatican 1944, p. 409, mentionne une version divisée en général en 50 chapitres et représentée par de nombreux manuscrits ; un index d'un manuscrit du IXe s. du Sinaï mentionne le texte (*OC* 4, 1914, p. 340). M. BREYDY, *op. cit.* (n. 6), p. 17-18, analyse d'après un manuscrit du Sinaï les relations entre la ou les versions arabes et la version syriaque, en mentionnant plusieurs manuscrits de la ou les traductions arabes de la *VJ* (*op. cit.*, n. 14 p. 17). Il existe une version arabe en 48 chapitres dans les manuscrits les plus anciens, la plupart donnant un texte en 50 chapitres. Mentionnons les *Sinaï ar.* 428 et 431 (A. S. ATIYA, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore 1955, p. 12), le *Vaticanus ar.* 71, du IXe s. au plus tard, un manuscrit de Charfet (I. ARMALET, p. 210), un du XVIIIe s. à Faytrun (P. FAHED, n° 88, p. 299). Sa'id Ibn Batriq fournit en tout cas un texte plus exact que tous les témoins consultés par M. Breydy, accessible en traduction allemande : *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandria*, trad. Breydy, Louvain 1985, p. 99-101. Aucun arabisant n'a encore utilisé à ma connaissance le *Parisinus BN* ar. 4895, fol. 52-115, où la traduction de la *VJ* est indiquée à tort comme une œuvre de Constantin de Siout (J. MASPÉRO, *RÉG* 1915, p. 65 ; *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* 12, 1916, p. 47-48). Cet examen laisse penser que les traductions arabes reposent sur la VI ; il est pour le moment impossible de savoir si la ou les traductions arabes reposent directement sur le grec ou sur le syriaque.

XVIII l. 15-17, sur lesquels une traduction ne peut révéler quelle recension a été utilisée ; le chapitre LII est résumé très librement.
— deux traductions géorgiennes inédites, dont l'une au plus tard du XIII[e] siècle[8].
— une traduction slave que I. Sorlin a bien voulu examiner pour la présente étude ; éditée dans les *Ménées* de Macaire[9], cette traduction est attestée par un manuscrit moyen-bulgare de 1348 dont la langue a été "russifiée" par l'édition des Ménées[10] ; il s'agit d'une traduction intégrale et fidèle de la Vc avec quelques variantes mineures dans l'ordre des chapitres[11].

1) L'apport des traductions

a) La traduction syriaque, seul témoignage d'un état ancien

L'examen de B. Flusin, que je reproduis ici, montre qu'un passage du syriaque est décisif pour l'histoire du texte. A la fin du prologue (p. 347, l. 188-197), tous les témoins grecs connus s'accordent pour dire que le patriarche n'a jamais juré, ce qui amène Léontios à demander aussitôt de l'encre et du papier. Or, la *VJ* montre Jean l'Aumônier prêtant serment et faisant prêter serment, et les personnages sont souvent censés garantir leurs dires par des serments[12]. D'autre part, Léontios

---

[8] G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, Louvain 1956, p. 221, le n° 71 de son catalogue, contenant la *VJ* en 50 chapitres. M. Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatican 1955, p. 479, connaît deux traductions géorgiennes de la *VJ*, celle décrite en détail par G. Garitte, et une autre attribuée à "Léontios de Nicopolis."

[9] *Velikie Minei Cetii sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, Nojabr' dni 1-12*, Saint Petersbourg 1897, col. 812-881.

[10] Cf. A. Sobolevskij, "Cerkovno-slavjanskie teksty moravskogo proishozdenija" (Les traductions slaves d'origine morave de textes ecclésiastiques), *Russkij filologiceskij Vestnik* 43, 1900, p. 167-168 : le texte original contient des termes rares en vieux-slave qui relèvent de la tradition cyrillo-méthodienne et surtout du vocabulaire slave occidental. Ces indices linguistiques laissent penser que la traduction a pu être faite par des disciples de Méthode en Moravie, donc dès la fin du IX[e] s.

[11] Il est malheureusement impossible d'identifier plus précisément la branche de la Vc utilisée (voir *infra*) ; il s'agit du texte complet de la Vc, donc pas de la branche GQW, et apparemment pas non plus de DJP dont les aberrations devraient être repérables. On pensera une fois de plus à la branche MX.

[12] Les remanieurs ultérieurs se sont émus de cette contradiction et ont cherché à l'éliminer ; voir *infra*.

prétend être à ce moment déjà fasciné par la figure de Jean : pourquoi ce trait relativement mineur déclencherait-il la mise par écrit du récit de Ménas ? Pourquoi anticiper sur ce récit ? Le syriaque résout la difficulté : "Et il se mit à me raconter l'histoire de saint Jean. Et dans tout ce qu'il me disait, il ne fit pas du tout de serment ; et, depuis qu'il avait atteint le degré de la prêtrise, personne ne l'avait entendu jurer, ainsi qu'en témoignèrent à son propos de nombreuses personnes. Mais, selon l'enseignement du Seigneur, il me donna des témoins pour tout ce qu'il me disait, afin de me convaincre. Alors, je fis venir du papyrus et de l'encre, et je me mis à écrire"[13]. Il s'agit d'un *topos* logique à ce moment du récit : avant de se lancer dans la narration, il faut garantir la valeur du témoin. Or, ne pas jurer est une preuve de vertu chrétienne (*Matthieu* 5, 34-36), et la présence de témoins répond à l'exigence évangélique : "toute parole qui s'appuiera sur deux ou trois témoins sera solidement fondée" (*Matthieu* 18, 16). La cohérence interne du syriaque impose de le préférer ici aux versions grecques. Puisque celles-ci sont toutes corrompues sur ce point, c'est donc qu'elles remontent toutes à un archétype commun défectueux — on imagine volontiers une lacune matérielle, une feuille trouée ou délavée où le copiste auteur de l'archétype a juste pu reconnaître qu'il était question de serments et a attribué ce trait de vertu au héros de l'histoire au lieu de Ménas.

Dans un autre passage encore (*VJ* ch. VIII, p. 354, l. 78-85), le syriaque diverge fortement du grec. Le grec justifie le miracle contre une éventuelle incrédulité : Dieu a bien pu changer l'étain en argent pour enrichir son serviteur (saint Jean). Le syriaque donne : "Et lorsqu'ils furent arrivés à Alexandrie, le marin monta trouver Jean l'archevêque, et il le pria de recevoir de lui ce qu'il lui avait donné. Mais le bienheureux refusa de recevoir de lui quoi que ce fût, et lui dit : 'Mon fils, ce que tu as reçu de nous appartient à Dieu. Maintenant, pars, rappelle-toi les pauvres, afin que Notre Seigneur t'accorde libéralement une part de ses trésors qui ne passent pas.' Notre homme le quitta en glorifiant Dieu et en chantant les louanges du bienheureux, et il faisait sans cesse des aumônes, et Dieu multiplia les richesses entre ses mains constamment durant tous les jours de sa vie." On reconnaît sans peine un scénario cohérent de l'économie miraculeuse, dont nous avons comme un abrégé dans la traduction latine très libre de ce passage dans le Par. : "optulit ei (scil. saint Jean) argentum memoratum. Qui totum

[13] Ed. Bedjan p. 306, trad. B. Flusin.

respuens, universa cum vase ipso donauit mercatori"[14]. Là encore, il est probable que le syriaque reflète un état plus ancien, mais les données sont moins claires que dans le premier passage.

b) Les autres traductions orientales

Nous n'avons pu repérer de traduction arménienne. Pour les autres versions orientales connues, nous manquons de traductions en langue moderne ou même d'éditions ; pour l'arabe et le géorgien, seul M. Breydy a pu utiliser l'édition Festugière de la Vl, les autres auteurs de catalogues ou de descriptions de manuscrits ne connaissant que l'édition Gelzer de la Vm et la Vc. Aucune comparaison détaillée du syriaque avec les autres textes n'a encore été effectuée à ma connaissance. C'est dire qu'il est difficile de dépasser les simples conjectures.

Un point est acquis : la plupart des traductions orientales divisent le texte en 50 chapitres (plus rarement 47 ou 48)[15] alors que la Vl en compte 55 (numérotés de 1 à 60 avec cinq numéros manquants), et les Vm et Vc de 46 à 49. La seule numérotation à laquelle j'ai accès est celle du *Sinaiticus ar. 428* pour le passage retenu par Eutychios : la version arabe numérote 6, 18 et 45 les chapitres VI, XVIII (respectivement 8 et 20 dans la Vc, 7 et 17 dans la Vm) et LII de la Vl (avec des numérotations aberrantes dans les Vm et Vc). La Vl semble ainsi la plus proche de cette version arabe. Comme la traduction d'Anastase plaiderait à première vue plutôt pour la Vc, ces traductions, malgré leur ancienneté indubitable, ne permettent pas à elles seules de trancher entre les différentes recensions grecques[16]. En l'absence d'analyses détaillées de

[14] Fol. 169r. Malheureusement, le Par. est une adaptation très libre qui ne permet pas de conclusion certaine (cf. *infra*) ; de plus, il ne reproduit pas le passage sur la dictée de Ménas à Léontios, qui aurait permis de vérifier s'il y a un accord régulier avec le syriaque.

[15] Cf. M. Breydy, *op. cit.*, n. 17 p. 18 ; la numérotation en 48 chap. semble plus ancienne. Une des traductions géorgiennes a 50 chap. : G. Garitte, *loc. cit.*

[16] Un passage curieux d'Eutychios citant la *VJ* pourrait impliquer qu'il a eu accès à un texte plus ample que celui dont nous disposons : "Und aus lauter Barmherzigkeit verschenkte er einmal die Gewänder, mit denen man die Messe feiert" (trad. Breydy, p. 100, l. 25-26) ; comme l'éditeur nous dit (*ibid.*, p. 99 n. 1) que tout ce passage vient de la *VJ* arabe sans addition d'Eutychios, force est de constater que cette version contient plus d'éléments que les versions grecques où saint Jean ne vend jamais des habits liturgiques. Mais le doute est permis, à cause du chap. XIX sur la couverture offerte à Jean, qui rappelle aussi l'argent volé par Epiphane à Jean de Jérusalem : le traducteur arabe aurait-il confondu ces deux histoires ? Dans le Par., l'histoire d'Epiphane est bien plus développée qu'en grec : le traducteur arabe a-t-il eu accès à un tel texte ?

ces versions orientales, le nombre de chapitres qu'elles présentent — de quarante-sept à cinquante — ne peut guère être utilisé comme indice pour les rapprocher de l'une ou l'autre des recensions grecques, et plaide seulement pour une dépendance de la version arabe envers la version syriaque. Le géorgien dépend-il de l'arabe, comme souvent ?

c) Les deux traductions latines inédites

En attendant leur publication, les transcriptions de F. Dolbeau permettent de constater qu'elles reposent sur la Vl, mais sont trop libres pour préciser davantage. La traduction Nap. reproduit les chapitres I à XIV, XXIII, XXXVIII, et LII à LX ; le traducteur avoue sa lassitude après le chapitre XXXVIII, et cette sélection qui ne correspond à aucun manuscrit grec connu est sans doute son œuvre. Le chapitre X suffit à montrer qu'il s'agit bien de la Vl, par la formule de Jean pour se désigner, "humilis deo permittente episcopus" (F. p. 356, l. 12-13), par la mention du détail de l'escorte de Nicétas "famulos suos et quosdam milites" (*ibid.*, l. 17), du miel de deuxième qualité, "mel secundo", (*ibid.*, l. 25) et des deux cortèges qui se croisent dans l'escalier du palais épiscopal (*ibid.*, l. 26-27, avec une erreur du traducteur), et par l'invocation de Dieu garant des dires de l'auteur, "testis est dominus" (*ibid.*, l. 21) . Mais la traduction est par endroits très libre ; dans l'histoire de Vitalios, les l. 25-55 de la p. 373 de la Vl sont résumées en une phrase. La traduction Par. est encore plus déconcertante : il s'agit en fait d'une réadaptation du texte grec. Le traducteur commence par un bref récit de la jeunesse de Jean, entièrement inventé à partir de *topoi*, y insère l'histoire du premier acte de charité de son héros (tirée du chapitre VI, p. 351-352), et reconstitue ensuite la carrière ecclésiastique du patriarche à partir d'informations glanées dans les chapitres XVI, XLVI et XLVII, en inventant au passage les circonstances de l'élection de Jean au patriarcat que Léontios passait sous silence au chapitre I : le traducteur recompose une *Vie* plus canonique à partir du texte de Léontios. Vient ensuite un choix de vingt-neuf autres chapitres dans un ordre déroutant, avant une interruption impossible au beau milieu du chapitre XII, sans le récit indispensable de la mort de Jean : le Par. est sans doute la copie d'un original mutilé. La traduction est souvent libre dans le détail ; dans le même chapitre X, seule la mention du miel de seconde qualité confirme que le modèle est bien la Vl, les autres précisions caractéristiques ayant disparu dans la traduction — à moins que la recension grecque utilisée ne soit exceptionnelle. Bien que ces deux traductions ne permettent pas d'affiner notre texte de la Vl, elles ont le mérite essentiel de confirmer sa diffusion. Nous étudions *infra* la

traduction d'Anastase parce qu'elle peut être comparée dans le détail aux témoins grecs.

2) Les manuscrits grecs

L'étude suivante porte sur les manuscrits que voici[17]:

— **A** = *Parisinus gr. 1468*, fol. 279 v - 314 (texte de la Vc moins le chapitre XLI ; deux folios ont disparu avec le passage G. p. 87, 24 à 90, 16) ; parchemin écrit sur deux colonnes, ménologe de septembre à novembre, XIe s. (OMONT II, p. 142-147 ; EHRHARD I, p. 61-62 n. 5, p. 372, p. 503 ; G. p. XX)

— **B** = *Parisinus gr. 1519*, p. 382-453 (texte complet de la Vm à l'origine ; des morceaux de feuilles ont disparu avec les passages suivants : G. p. 11,22 à 12,9 ; 12, 16 à 13, 1 ; 13, 9 à 13, 15 ; 14, 1 à 14, 7 ; 31,2 à 31, 17 ; des folios ont disparus avec le passage G. p. 76,5 à 90,11) ; parchemin écrit sur deux colonnes, ménologe de la première moitié de novembre, XIe s. (OMONT II, p. 211-212 ; EHRHARD I, p. 108 n. 2, p. 494 ; II, p. 29 n. 2, p. 702-703 n. 4 ; G. p. XVIII-XIX)

— **C** = *Parisinus gr. 1510*, fol. 108v-161 (texte de la Vc avec interversions de chapitres et coupes à partir de G. p. 79,12); parchemin écrit sur deux colonnes, collection non ménologique, XIIe s. (OMONT II, p. 199-200 ; EHRHARD III, p. 735, p. 738 n. 2, G. p. XX-XXI)

— **D** = *Parisinus gr. 1485*, fol. 84v-96v (texte de la Vc moins les chap. XVIII à XLIII) ; parchemin écrit sur deux colonnes, ménologe de septembre à novembre, Xe s. (OMONT II, p. 166-168 ; EHRHARD I, p. 377-380 ; G. p. XXI ; *EEBS* 34, 1965, p. 10 n. 7 ; *Scriptorium* 25, 1971, p. 178 n. 326)

— **E** = *Vindobonensis hist. gr. 5*, fol. 95-134v, (texte complet de la Vm) ; parchemin écrit sur deux colonnes, ménologe de novembre, XIe s. (HUNGER p. 5-6 ; G. p. XIX-XX ; *An. Boll.* 22, 1923, p. 129-145)

— **F** = *Berolinensis gr. 57*, fol. 158-179v (paraphrase de la Vc) ; parchemin écrit sur deux colonnes, collection non ménologique, XIIe s. (STUDEMUND/COHN p. 161-162 ; EHRHARD I, p. 491-494 ; G. p. XXI-XXII)

— **G** = *Duacortor. in Anglia*, fol. 116-140v (texte abrégé de la Vc : G. chap. I à XIX, XXI-XXII, XXVIII, XXXI-XXXIII, XXXVIII, XLI et XLII

---

[17] Les sigles des éditions antérieures ont été maintenus, à l'exception des malencontreux V1 et V2 de Festugière et du N de Georg pour X. Le sigle An. sera maintenu pour la traduction d'Anastase.

jusqu'à la p. 84 l. 20, ὑπερνικῆσαι, XLIVa, XLV, XLVI de la p. 99 l. 22 à la fin) ; parchemin, ménologe, XIe s. (*Scriptorium* 7, 1953, p. 51-53)
— **H** = *Escorialensis y II 6 (gr. 314)*, fol. 165-174 ; parchemin, écrit sur deux colonnes, ménologe d'hiver (septembre à février), XIIe s. ; le texte du modèle était mutilé à la fin, et le copiste s'arrête au milieu d'une phrase, G. p. 24 l. 15 (ANDRÈS II, p. 200-201 ; EHRHARD I, p. 264-269 ; *RÉB* 29, 1971, p. 327 ; *BZ* 66, 1973, p. 200) ; le manuscrit qui vient de Reggio est probablement italo-grec (*Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 258)
— **I** = *Palatinus gr. 9*, Vatican, fol. 88-123 (texte de la Vc jusqu'à G. p. 14 l. 14, puis de la Vm jusqu'à G. p. 102 l. 8); parchemin, fragments du ménologe de novembre, écrit sur deux colonnes, X^e-XIe s. , italo-grec (STEVENSON p. 6 ; EHRHARD I, p. 483-484 ; G. p. XXIII-XXIV)
— **J** = *Marcianus app. gr. VII 34 (Nanianus 145)*, fol. 44-79^v (texte de la Vc apparemment complet à l'origine, dont ont disparu avec des folios coupés trois passages : G. p. 7 l. 11 à p. 10 l. 10, p. 31 l. 2 à p. 35 l. 21 ; p. 50 l. 16 à p. 55 l. 9) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, collection non ménologique, XIVe s. (MIONI II, p. 63-64 ; EHRHARD III, p. 920-921)
— **K** = *Palatinus gr. 68*, Vatican, fol. 22-26 ; parchemin, XIIIe s., collection non ménologique ; le modèle devait être mutilé, et le copiste s'arrête au milieu d'un chapitre, G. p. 14 l. 2 (STEVENSON p. 33-34 ; EHRHARD III, p. 758 ; G. p. XXIV-XXV)
— **L** = *Neapolitanus II C 26 (gr. 94)*[18], fol. 1-32^v (texte de la Vm complet sauf les passages G. p. 93, 16 à 101,22 et p. 102,7 à 103,6 ; la première page a été rendue illisible par l'humidité) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, ménologe de novembre et décembre, *anno* 1045 (LAKE pl. 660-662 ; PIERLEONI I, p. 262-264 ; EHRHARD I, p. 413, II, p. 470 n. 1 ; G. p. XXV-XXVIII)
— **M** = *Bodleianus Laud. 68*, fol. 178-217 (texte complet de la Vc, sauf une lacune due à la perte d'un folio : G. p. 98 l. 7 à p. 101 l. 5) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, ménologe d'hiver (conservé de septembre à décembre), XIe s. (COXE, col. 548-551; EHRHARD I, p. 252 ; G. p. XXVIII)
— **N** = *Athous Lavra I 117 (1201)*, fol. 33-78 (texte de la Vx sans lacunes matérielles ; voir *infra*) ; papier, non ménologique, XVe s. (LAVRIOTIS-EFSTRATIADIS II-III, p. 200 ; EHRHARD III, p. 881)
— **O** = *Ottobonianus gr. 402*, fol. 132^v-170 (texte complet de la Vl, où manquent avec un folio les l. 2-88 du chapitre VI) ; parchemin écrit sur deux colonnes, collection non ménologique, XIe-XIIe s. (FÉRON-BATTAGLINI p. 212-214 ; EHRHARD III, p. 805 ; F. p. 296-300)

[18] Le lapsus de G. p. XXV, " *Neapolitanus gr. 89*", est malencontreusement reproduit par F. p. 269.

— P = *Petropolitanus Bibl. Publ. gr. 213*, fol. 210-249^v (texte complet de la Vc) ; parchemin, ménologe de septembre à novembre, XIIe s. (EHRHARD I, p. 375-377 ; *Scriptorium* 25, 1971, p. 104 ; GRANSTRÖM n° 283, *VV* 19, p. 234 ss. ; F. p. 307-314)

— Q = *Vaticanus gr. 807*, fol. 100-117^v (texte abrégé de la Vc : G. chap. I à XIX, XXI-XXII, XXVIII, XLII jusqu'à la p. 84 l. 12, κληθήσεται, XLIVa, XLV, XLVI de la p. 99 l. 22 à la fin) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, ménologe de novembre, Xe s., italo-grec (DEVREESSE III, p. 340-342 ; EHRHARD I, p. 477-480 ; *Scriptorium* 7, 1953, p. 51-58 ; *Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 33 n. 36 et p. 140 n. 3 ; F. p. 307-314 sous le sigle V^1)

— R = *Vaticanus gr. 808*, fol. 121-144 (texte de la Vx sans lacunes matérielles ; voir *infra*) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, ménologe de novembre, XIe s. (DEVREESSE III, p. 343-345 ; EHRHARD I, p. 480-483 ; F. p. 307-314 sous le sigle V^2)

— S = *Parisinus gr. 1170*, fol. 374-382 (G. chap. XXII) ; papier, collection de plusieurs pièces de mains différentes, XIVe s. (OMONT I, p. 324 ; p. 563-564 n. 9, III, p. 761 ; *BZ* 66, 1973, p. 434 ; *TM* 2, 1967, p. 556 ; *Scriptorium* 25, 1971, p. 217 n. 508)

— T = *Athous Caracalla chart. 28*, fol. 182-196^v (G. chap. XXII) ; papier, non ménologique, XVe s. (LAMBROS I, n° 1594/81, p. 139 ; EHRHARD I, p. 437 n. 4, p. 563-564 n. 9, III, p. 857 n. 2)

— U = *Vindobonensis theol. gr. 10*, fol. 226-230 (titre Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ ἐλεήμονος ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς Πέτρον τὸν τελώνην ; G. chap. XXII, XXIII, XXVII); parchemin, collection non ménologique, Xe s. , italo-grec (HUNGER-KRESTEN p. 17-22 ; EHRHARD II, p. 286-288)

— V = *Vaticanus gr. 1669*, fol. 257^v-318^v (texte complet de la VI) ; parchemin, ménologe de novembre, *anno* 916, probablement d'origine stoudite (EHRHARD I, p. 488-491 ; GIANNELLI p. 416-419 ; *RÉB* 11, 1953, p. 227-228 ; *BZ* 55, 1962, p. 92)

— W = *Vaticanus gr. 544*, fol. 151-159a-149-156-159-168-173-154-157-148-171-202 (texte abrégé de la Vc : G. chap. I à VII, IX-X, XII, XVI, XXI, XXVIII, et XLII jusqu'à la p. 84 l. 13) ; parchemin, ménologe d'hiver (novembre à février), *scriptio inf.*, XIe s. (DEVREESSE II, p. 410-414 ; EHRHARD I, p. 249-251)

— X = *Monacensis gr. 373*, fol. 376^v-416^v (à l'origine texte complet de la Vc, mais le codex est abimé, plusieurs mots sont illisibles ; des petites portions de texte ont disparu avec des coins de folios : G. p. 92 l. 22-25, p. 93 l. 13-16, p. 95 l. 9-15, p. 96 l. 1-7, p. 98 l. 18 à 99 l. 2, p. 100 l. 18 à 101 l. 4, p. 101 l. 10-19 ; du fait d'un folio manquant, le texte s'arrête G. p. 102 l. 22 à φθαρ-) ; parchemin, écrit sur deux colonnes, non

ménologique, Xe s. ; (HARDT IV, p. 104-106 ; A. GEORG, *Studien zu Leontios*, Halle 1902, p. 3-18 sous le sigle N)
— Y = *Ambrosianus gr. 358 (F 106 sup.)*, fol. 327-328 et 333-334, *scriptio inf.* (fragment de la VI en onciale ; du premier au dernier mot lisible : F. p. 350 l. 20, χαρῆναι, à p. 360 l. 51, παρόντων); VIIIe s. ? (MARTINI/BASSI, p. 421-425 ; G. MERCATI, *Opere Minore* I, Vatican 1937, p. 528-548 ; EHRHARD I, p. 77) ; l'écriture postérieure est écrite transversalement à celle des deux bifolios réutilisés, et le texte palimpseste, très difficilement lisible, se déroule dans l'ordre des fol. 334-327^{v}-334^{v}-327 (σήμερον οὖν ... σὺν ἐμοὶ ἐγεννήθησαν F. p. 350, 17 à 351, 3260, 48) puis 333-328^{v}-333^{v}-328 (Τινῶν δύο κληρικῶν ... πρῶτος ὁ πατριάρχης F. p. 359, 1 à 360, 48)
— **Z** = *Vaticanus gr. 1810*, *scriptio inf.* (texte de la Vc apparemment complet à l'origine, où manquent par la perte de 11 folios : G. p. 33, 17 à 36, 18 ; 42,16 à 45,22 ; 55,7 à 73,16 ; 76,11 à 79,9 ; 85,8 à 91,6) ; parchemin, non ménologique, *anno* 953 ; (CANART p. 178-182 ; EHRHARD III, p. 736-738 ; P. CANART, *An. Boll.* 87, 1969, p. 109-114, avec le détail des folios)
— **Φ** = *Vaticanus Ottob. gr. 1*, fol. 54-61 (dans le texte de la Vc, sélection unique en son genre du prologue et des chap. I, VII, VIII, XX-XXI, XXXV et LI), parchemin, ménologe italo-grec de l'année entière, XIe-XIIe s. (FÉRON-BATTAGLINI p. 3-6 ; EHRHARD I, p. 293-298)
— **Ψ** = *Vaticanus Ottob. gr. 450*, fol. 1-40 (texte complet de la Vc), parchemin, collection non ménologique, Xe s. (FÉRON-BATTAGLINI p. 250-251 ; EHRHARD III, p. 782)
— **Ω** = *Vaticanus gr. 2123*, fol. 1-7 (texte mutilé de la Vm ; du chap. XXX, de ἵνα, G. p. 63, 15 à la fin ; chap. XXXV, XL, puis de XLIII — G. p. 81, l. 6 — jusqu'à la fin), parchemin écrit sur 2 colonnes, XIe-XIIe s., peut-être un ancien ménologe de novembre (EHRHARD I, p. 502-504) [19].

D'autres manuscrits me sont restés inaccessibles ou sont sans intérêt pour notre étude[20]. Seuls O, V et Y (ce dernier très fragmentaire) nous

[19] Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une collection ménologique : ce manuscrit est en fait une collection de fragments. Le fragment où se trouve la *VJ* comprend 4 textes du mén ologe de novembre dans l'ordre ; mais A. Ehrhard a fait remarquer à juste titre que le *Par isinus gr. 1468*, qui n'est pourtant pas un ménologe, contient ces mêmes textes dans le même ordre.

[20] Le *Vindobonensis hist. gr. 57*, fol. 227-232, du XIIIe s., est une simple copie de U (HUNGER p. 62-63) ; un extrait de la *VJ*, l'histoire du douanier Pierre, se retrouve dans le *Meteora Barlaam 144*, fol. 340-344, du XVIe s., que je n'ai pu consulter (BÈÈS p. 178 et 184). Un bref fragment se trouve dans le *Bononiensis Bibl. Univ. 2702*, fol. 178-179^{v} (texte proche de C), un autre dans le *Leidensis Bibl. Publ. gr. 73 B*, fol. 416 (*anno* 1616 : cf. K. A. DE MEYIER p. 125-129). L'*Athous Lavra H 206*, fol. 143-157, du XVI^{e}s . (LAVRIOTIS-EFSTRATIADIS n° 861, p. 129-130) se révèle être une paraphrase très médiocre de la Vc, proche surtout de C,

conservent la Vl ; N et R sont les seuls témoins de la Vx, qui ne reproduit qu'une faible partie du texte ; la Vm se trouve dans BEILΩ. La Vc intégrale ou presque nous est fournie par ACDJMPXZΨ, tandis que GQW conservent une recension légèrement abrégée (BHG 886[c]), et Φ une recension abrégée unique en son genre. HK donnent un texte très abrégé réduit aux premiers chapitres, ST ne donnent que les chapitres XXI-XXII sur le douanier Pierre et U seulement ces chapitres et deux autres, XXII et XXVII. F contient une paraphrase qui est si libre qu'on ne reconnaît plus qu'à peine le texte de Léontios, comme le montre l'édition partielle G. p. 104-107 ; une seule certitude s'en dégage, cette paraphrase dérive de la Vc ; nous la négligeons dans la suite de l'étude. Enfin, un manuscrit au moins change de recension au cours du texte : I emprunte le début du texte à la Vc[21]. Dans un premier temps, nous négligerons la Vx, à notre sens secondaire, sur laquelle nous reviendrons une fois mieux apparus les rapports entre les trois versions éditées. Gelzer ignorait l'existence de la Vx et surtout de la Vl ; entre la Vm et la Vc, il a choisi d'éditer la Vc appuyée par la traduction d'Anastase, avec A comme manuscrit de référence, en renvoyant la Vm en apparat critique. Ce choix est curieux si l'on considère le détail des explications de Gelzer : il était persuadé que la vraie recension était la

remplie d'erreurs et de gloses. Le *codex A4* de l'École évangélique de Smyrne, du XVI[e] s., dont le texte 45 était la *VJ* (PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS 1877, p. 8) est aujourd'hui détruit. Le *Vaticanus reg. lat. 2099*, fol. 369-380, du XVI[e] s., mentionne dans la bibliothèque d'un couvent de Calabre un ménologe où figurait la *VJ*, apparemment disparu depuis. L'*Escorialensis III 6 (582)*, du XI[e] s., qui commençait par la *VJ*, a lui aussi disparu : G. DE ANDRÈS, *Catalogo de los códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial 1968, p. 265. Un manuscrit de Vatopédi décrit en 1903 (SCHMIT, p. 281, n° 84 de l'ancienne cotation, fol. 170-190) a dû disparaître avant la date du catalogue d'Eustratiadès où il reste introuvable ; il devait s'agir de toute façon d'une paraphrase médiocre qui relève davantage du grec moderne que du byzantin, d'après l'*incipit* reproduit par Schmit : ὁ μὲν σκοπὸς ἕνας ἐστὶν ἡμῶν καὶ τῶν πρωτίτερα ἀπὸ ἡμᾶς ... (il ne peut s'agir de l'*Athous Lavra H 206*). Enfin, plusieurs copies modernes dépendent de manuscrits connus : l'*Ottobonianus graecus 91*, fol. 1-35[v], du XVI[e] s., qui reproduit Ψ (P. CANART, *Mélanges Eugène Tisserant* VI, Vatican 1964, p. 237), et le *Bruxellensis 14124*, du XVII[e] s. (VAN DE VORST / DELEHAYE p. 219) sont les copies de manuscrits du Vatican ; l'*Allatianus 142* de la Biblioteca Vallicellanea reproduit le *Vaticanus gr. 807*. De tous les manuscrits restés inaccessibles, le plus intéressant serait sans doute la *scriptio inf.* de l'*Ohridensis 56*, où P. CANART a réussi à repérer des fragments de la *VJ* (*An. Boll.* 80, 1962, p. 19 n. 1) ; le *terminus ante quem* est fourni par la *scriptio recentior* du XIII[e] s. Enfin, mentionnons le bref fragment figurant dans l'*Atheniensis 2187*, fol. 61[v]- 62, du XV[e] s.

[21] C'est ce qui explique que G. p. XXIII-XXIV, ait attribué I à la Vc après une collation du début du texte. Quant à L, ses singularités déjà signalées par G. p. XXV-XXVIII lui ont valu une rubrique spéciale dans la BHG, BHG 886[b], qui ne se justifie plus vraiment une fois reconnue l'existence de la Vl.

Vm, mais que son texte avait été irrémédiablement altéré dès la haute époque par les remaniements d'un *homo doctus* (G. p. XVIII-XXXV). Cette hypothèse impliquait pourtant que la Vc résultait elle aussi d'une altération, d'une abréviation ; mais Gelzer la jugeait moins grave : l'éditeur inconnu de la Vc se serait contenté de couper dans le texte sans le modifier, à l'inverse de l'*homo doctus* éditeur de la Vm. L'édition Gelzer doit donc être lue *cum grano salis*, puisque la vraie recension se trouve parfois dans l'apparat critique. L'édition a été très vite améliorée par A. Georg qui ajoutait un des meilleurs manuscrits de la Vc, X, et réévaluait la position de la Vm[22]. L'édition Festugière, enfin, se fonde sur deux manuscrits, OV, qui présentent la Vl jusqu'alors inédite ; mais cette édition dont l'apparat critique est peu maniable[23] ne se proposait pas d'étudier le reste de la tradition manuscrite, et n'a donc pu reprendre les acquis de l'édition Gelzer ni proposer une histoire du texte[24]. Le texte même de la Vl n'est pas entièrement assuré faute d'une comparaison systématique avec Y, certains passages de L et les témoins de la Vx. Il n'existe donc pas encore de démonstration de l'antériorité de la Vl, pour laquelle penchait F. p. 276-296, et c'est le point qu'il convient d'éclaircir en premier lieu.

[22] *Studien zu Leontios*, Halle 1902 ; il s'agit en fait d'une étude philologique détaillée de l'édition Gelzer utilisant X (appelé N). Le stemma proposé est néanmoins insuffisant, faute d'un examen de la Vl.

[23] Ce sont en effet les numéros des lignes du manucrit Festugière qui figurent dans le texte imprimé, sans correspondre aux lignes de celui-ci — en gros trois lignes imprimées pour cinq manuscrites. L'apparat critique renvoie à son tour aux numéros de ligne du manuscrit, ce qui n'est pas sans ambiguïtés. Faute de mieux, nous renverrons par convention au système suivant : les numéros des lignes étant portés de 5 en 5, nous désignerons par le numéro de ligne du manuscrit la ligne imprimée qui est en face de ce numéro, et les autres lignes par le dernier numéro indiqué augmenté du nombre de lignes *imprimées* à partir de ce numéro. Ainsi, dans le prologue, la l. 47 sera la deuxième ligne imprimée en-dessous de la l. 45, et porte χήρας λεπτά. Ces numérotations de lignes ne correspondent pas à celles du manuscrit de Festugière, et donc pas non plus aux indications de son apparat critique, mais ont l'avantage d'être directement utilisables pour la lecture du texte édité. Conséquence inévitable : la numérotation est discontinue, le prologue passe directement de la l. 47 à la l. 50.

[24] Le but de l'édition était en effet uniquement de rendre accessible le texte de la Vl — voir F. p. 255. F. p. 307-314 a ainsi rapidement examiné le début de R sans se rendre compte que la suite du manuscrit donnait une recension différente.

3) L'antériorité de la Vl

L'argumentation de Festugière, dispersée dans les notes de son édition, porte avant tout sur les différences de contenu des diverses recensions (en particulier F. p. 273-274). Reprenons-la :

a) il est plus difficile d'imaginer un allongement du texte que l'inverse, à moins de démontrer une rupture de style et de contenu due aux additions supposées

b) les deux chapitres qui ne figurent que dans la Vl, n° XXXVII et LVI (texte : F. p. 386-387 et 403), ne peuvent guère provenir d'un remaniement postérieur, puisque l'un rapporte une controverse avec des monophysites dont l'intérêt pour un Byzantin décroît à partir de la perte des provinces orientales aux mains des Arabes, et que l'autre fait l'éloge d'Amathonte et confirme l'enracinement chypriote de la *VJ* (F. p. 281)

c) la Vl est mieux renseignée que les autres recensions sur plusieurs détails historiques qui ne peuvent avoir été insérés avec tant d'à-propos par des remanieurs ultérieurs. Ainsi, la Vl nous donne une liste détaillée des hérésies monophysites de l'Égypte, comprenant même la minuscule secte des Barsanouphites (F. p. 364), et mentionne une controverse avec les Théodosiens (F. p. 366-367 ; voir F. p. 285-286). O contient les gloses mentionnant l'archevêque de Constantia, Arcadios, dont Léontios était le suffragant (F. p. 2-3) ; elles ne peuvent venir que d'un scribe qui pouvait encore bien connaître Léontios qui fait pourtant déjà figure d'inconnu à Nicée II ; le texte de la Vl circulait donc à date haute[25]. La Vl est seule à mentionner l'épithète d'Eucratades de Sôphronios et Moschos (F. p. 373), épithète confirmée par d'autres textes anciens (G. 117). La Vl donne encore (F. p. 364) la titulature exacte de Modestos au moment du patriarcat de Jean l'Aumônier, simple vicaire du patriarche Zacharie déporté par les Perses (F. p. 571 ; cf. F. p. 286). Elle mentionne parmi les assistants de Jean l'Aumônier (F. p. 351 et 379), Théodore, le futur évêque d'Amathonte, qui nous est également connu par l'Anonyme, p. 23 (G. p. 112 avait réussi à l'identifier en rapprochant les deux textes) ; L confirme cette mention. Elle mentionne souvent des toponymes qui disparaissent dans la Vm et la Vc, comme le Kaisareion p. 366, chap. XIX l. 21

[25] Ces gloses ont dû de toute façon être portées au plus tard en marge du modèle de O qui l'incorpore au texte ; O date au plus tard du XIIe s., ce qui fournit le *terminus ante quem* des gloses.

d) O donne (F. p. 390) la leçon Μητρᾶ qui était pour Gelzer la pierre de touche permettant de déclasser les manuscrits donnant la *lectio facilior* Μηνᾶ (G. p. XXXIV ; mais GJLMP donnent eux aussi Μητρᾶ)
e) comme la Vm, la Vl contient une mention très flatteuse de Constantin Néos (F. p. 350) pourtant empereur monothélite ; cet enthousiasme se comprend sous le règne de Constant, mais plus guère par la suite — la Vc l'abrège (G. p. XXIX va déjà dans le même sens)
f) la Vc omet des détails concrets que l'on retrouve dans la Vm et la Vl et qui semblent trop précis pour avoir été ajoutés par un remanieur, comme l'église saint Ménas (F. p. 345 l. 121-122), la localisation de Sabinos dans l'avenue menant à la porte de Canope (F. p. 408 l. 5), le fait que le bateau parti en Grande-Bretagne appartenait à l'Église d'Alexandrie (F. p. 354 l. 76-77)
g) dans la Vl et la Vm, nous voyons apparaître la mention du commanditaire du texte et d'une *Vie de saint Spyridon* rédigée par Léontios, mention qui se comprend uniquement dans le texte original ; un remanieur postérieur n'aurait pas mentionné un texte soit perdu soit tombé dans l'anonymat, et n'aurait pas manqué de nommer le commanditaire dont l'identité n'est plus évidente (Gelzer a cru qu'il s'agissait de Jean l'Aumônier lui-même, G. p. X).

Notons que ces derniers points rapprochent la Vl de la Vm, et rendent donc vraisemblable une tradition par abréviations successives. En effet, les trois versions sont fondamentalement homogènes ; dans une écrasante majorité, les passages que la Vm ajoute à la Vc se retrouvent dans la Vl, les passages que la Vm retranche à la Vl manquent aussi à la Vc. La seule exception notable à ce principe est la présence dans BEIΩ de petites additions visant à élever le niveau de langue, absentes de L et de la Vl, qui trahissent le remaniement stylistique soupçonné par Gelzer. Il n'y a donc pas de relation directe entre Vl et Vc, entre lesquels la Vm joue le rôle d'intermédiaire. Les possibilités sont de ce fait en nombre limité : ou bien la Vl est l'original dont les deux autres sont des abréviations successives, ou bien la Vl est l'allongement de la Vm et la Vc son abréviation ; la Vc ne peut en effet être l'original, comme déjà Gelzer l'avait vu.

Il faut d'abord noter que la Vm, le terme médian, est beaucoup plus proche de la Vc que de la Vl. Les variantes de la Vm par rapport à la Vl représentent :
— 105 additions, en général très brèves (le remaniement de l'*homo doctus* que nous retrouvons dans BEIΩ, mais pas dans L)
— 235 omissions, beaucoup plus importantes
— 430 variantes d'importance inégale, dont beaucoup reviennent en fait à abréger un passage de la Vl.

Les variantes supplémentaires apportées par la Vc se réduisent à 10 additions, 38 omissions et 44 variantes.

Les omissions d'une certaine importance sont toujours le fait de la Vm par rapport à la Vl, ou de la Vc par rapport à la Vm et à la Vl. Trois exceptions se présentent : à la fin de son chapitre XXI, la Vl (F. p. 372, l. 190) ne reproduit pas un passage assez important qui figure dans la Vm et la Vc (G. p. 47, l. 13-20) ; à la fin du texte (F. p. 409), la Vm et la Vc, suivies par Anastase, ajoutent un développement sur les tombeaux miraculeux des saints de Chypre et sur l'aumône (G. p. 102, l. 7 à p. 103, l. 7) qui fait écho à un autre bref passage propre aux Vm et Vc (G. p. 93, 9-13) ; ces deux passages contiennent les seuls emplois de θησαυρίζειν dans la *VJ*. La Vx ne donne aucun indice : elle omet la fin du chapitre XXI et s'arrête avant le deuxième passage, soit parce qu'elle ne le trouvait pas dans son original, soit par simple abréviation comme en d'autres endroits. L donne les deux premiers développements, mais pas le dernier. Ces deux développements propres à la Vm et à la Vc sont dominés par la citation de *II Corinthiens* 9, 6, un *passus* que Léontios n'utilise pas par ailleurs. Le passage final précise que "jusqu'aujourd'hui" (μέχρι τοῦ νῦν) on peut voir dans l'île de Chypre des émissions miraculeuses de baume aux tombeaux des saints : cette précision chronologique n'a guère de sens sous la plume de Léontios qui écrit une vingtaine d'années après la mort de Jean l'Aumônier, elle en prend davantage sous la plume d'un remanieur écrivant un ou deux siècles plus tard, mais avant Anastase. Ces deux passages semblent donc plutôt des interpolations d'un remanieur, malgré la thématique du μισθαποδότης Θεός qui s'insère bien dans le sujet de la *VJ*. Dans le cas contraire, il faudrait envisager une double édition de la *VJ* par Léontios, puisqu'il nous dit avoir écrit deux *Vies* de Syméon (*VS* p. 169 ; voir G. p. XXVIII-XXIX) ; la minceur de ces variantes rend cette hypothèse peu probable. Ces additions font sens comme témoignage d'un culte local de Jean l'Aumônier, et on notera qu'elles prennent le ton d'une prédication, comme il convient à un texte dont on donne lecture publique à la fête du saint.

Le résultat de ces comparaisons peut se chiffrer : la Vl représente environ 130 000 signes, la Vm 104 000 et la Vc 100 000. On voit donc que, pour la taille du texte, c'est le passage de la Vl à la Vm qui est décisif. Le passage de la Vm à la Vc aboutit pourtant à gommer un nombre important de *realia* et constitue une diminution importante si l'on réfléchit que l'essentiel des différences se trouvent dans les quatorze premières pages de l'édition Gelzer, environ le septième du texte. Les omissions importantes de la Vc se trouvent en effet dans l'édition Gelzer p. 3 l. 20 (F. p. 344 l. 69 à p. 345 l. 106), p. 4 l. 5 (F. p. 345 l. 111-118), p. 7 l. 16 (F. p. 347 l. 190-192), et l. 19 (F. p. 347 l. 2-15), p. 10

l. 19 (F. p. 349 7-8), p. 13 l. 9 (F. p. 350 l. 34-35), p. 14 l. 7 (F. p. 351 l. 20-22), et p. 20 l. 14 (F. p. 354 l. 75-77) ; on ne rencontre dans le reste du texte que des omissions mineures de quelques mots, ou des variantes.

Ensuite, la comparaison entre le style et la présentation des versions du texte montre bien qu'on a pu passer de la Vl à la Vm, puis à la Vc, mais pas procéder dans l'ordre inverse. Sans viser l'exhaustivité, nous voudrions présenter les tendances essentielles qui se dégagent.

a) les additions apportées par les Vc et Vm ne fournissent habituellement pas d'information supplémentaire ; très brèves — rarement plus de deux ou trois mots — elles ne peuvent se comprendre que comme des gloses apportées au texte original, soit pour remédier à l'obscurité introduite par une omission, soit pour expliquer un détail ambigu ou sous-entendu dans l'original ; on ne s'étonnera pas de voir que le simple pronom de rappel constitue une des additions les plus fréquentes, pour éclairer les phrases souvent équivoques de Léontios[26].
b) les variantes lexicales s'expliquent aussi aisément : les Vm et Vc traduisent un mot de la Vl lorsqu'il a paru ou trop populaire ou trop précieux. En général, le registre de la Vl est beaucoup plus large que celui des Vm et Vc qui tendent à aligner tout le texte sur un même niveau de langage, ni vraiment soutenu ni vraiment populaire ; les énormes contrastes de ton de la Vl sont au contraire la marque du style de Léontios, et en général des textes hagiographiques anciens[27]. Ainsi διϊσχυρίζειν, jugé trop raffiné, est remplacé par διαβεβαιοῦσθαι p. 353 l. 36 et p. 356 l. 58, χρυσοδόχου est glosé p. 355 l. 11 pour la même raison ; les

[26] Ainsi F. p. 351 l. 20 donne Ἐρχομένων οὖν τινων φορούντων κοσμίδια καὶ βραχιόλια καὶ αἰτούντων, προσανήνεγκαν αὐτῷ οἱ τὴν διάδοσιν πεπιστευμένοι, "Comme venaient demander leur part (à la distribution) certaines personnes qui portaient des bijoux et des bracelets, ceux à qui la distribution était confiée (en) référèrent à lui (à Jean)." Les Vc et Vm rajoutent περὶ αὐτῶν, "au sujet de ces gens", qui n'est pas nécessaire dans le contexte. Même phénomène p. 358 l. 14 αὐτῷ, p. 356 l. 55 εἰς ἑαυτὴν, p. 357 l. 6 ἐστιν δὲ αὕτη, p. 358 l. 17 αὐτῷ, l. 62 τοῦτο, p. 359 l. 18 αὐτὸν, p. 362 l. 64 ταύτην, p. 366 l. 17 αὐτῷ, l. 76 ἤγουν τοῦ Ἰωαννοῦ, p. 368 l. 1 καὶ τοῦτο, p. 371 l. 145 καὶ ἐκεῖνος, l. 162 καὶ εἶπεν, p. 384 l. 37 λόγοις, l. 40 τοῦτον, l. 42 αὐτὸν, p. 391 l. 175 αὐτῷ, p. 392 l. 40 πρὸς αὐτὸν, p. 395 l. 47 παρὰ τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ. Le cas inverse se rencontre bien sûr, mais rarement ; p. 352 l. 72, les Vm et Vc ont omis αὐτῆς qui est de fait redondant.

[27] Voir G. Dagron, "La Vie ancienne de Marcel l'Acémète", *An. Boll.* 86, 1968, p. 280 : dans un texte qui "mélange atticismes inattendus et vulgarismes évidents", le remaniement du texte par le Métaphraste tend à éliminer bien sûr les vulgarismes, mais aussi les formules trop recherchées ou obscures. La métaphrase du X[e] s. a d'ailleurs été critiquée pour n'avoir pas assez relevé le style des œuvres hagiographiques, et Psellos s'en fait l'écho dans son *Enkômion* de Syméon : I. Ševčenko , "Levels of Style in Byzantine Prose", *JÖB* 31/1, 1981, p. 301-302. Le ou les remanieurs de la *VJ* ont donc préfiguré en un certain sens les méthodes du Métaphraste.

exemples se multiplient sans peine[28]. En revanche, des mots ou des formes "vulgaires" sont remplacées par des équivalents plus relevés ; ὁλοκοτίνων disparaît au profit de νομισμάτων p. 352 l. 82 et p. 354 l. 46, δεκαδύο est repris en δώδεκα p. 353 l. 18, μηδαμινῶν est remplacé par εὐτελῶν dans la Vm et omis dans la Vc p. 362 l. 16 ; là encore, la liste est longue[29]. Il suffit de parcourir la liste des exemples pour s'apercevoir que le ou les remanieurs ont entamé une révision approfondie sans pour autant la rendre systématique : on voit souvent un même terme "traduit" deux fois de la même manière et négligé une troisième. Dans certains cas, un terme est remplacé peut-être plus pour faciliter la compréhension que pour corriger le niveau de langue ; la substitution de καπήλου à ἀγοραίου p. 362 l. 3 ne change rien à l'élévation du style[30]. Cette liste n'est pas exhaustive par son principe même : elle ne tient compte que des substitutions d'un mot à un autre ou des omissions d'un mot isolé, et n'enregistre pas le vocabulaire disparu avec des passages entiers du texte, comme l'omission de σαπρῶς p. 370 l. 102[31]. Ces simplifications obéissent enfin au souci de désigner autant que possible la même personne toujours par la même formule ; la

[28] Mentionnons ἐξειλοῦντες rendu par ἐκφυγόντες p. 350 l. 3 et p. 375 l. 18 (pourtant la Vc et la Vm utilisent ἐξειλεῖν p. 390 l. 153, G. p. 74 l. 24), φήσαντος par εἰπόντος, p. 355 l. 26 ; l. 27, ἀγαγοῦσα par φέρουσα ; p. 357 l. 55 ἀγγεῖα par κεράμια ; p. 358 l. 61 προσφορά par θυσία ; p. 359 l. 10 προαιρέσει par προθέσει ; p. 366 l. 22 ἀντιβολῶ par παρακαλῶ ; p. 369 l. 48 λησμονήσας par ἐπιλαθόμενος ; p. 370 l. 117 et p. 371 l. 140 αὐθέντης par δεσπότης ; p. 379 l. 46 προέχρησας par παρεδάνεισας ; l. 71 ἐφικνεῖται par δύναται ; p. 380 l. 6 ἄφατος par πολλὴ πάνυ ; p. 383 l. 5 μισοκάλου par ἐχθροῦ ; p. 384 l. 6 ἔασεν par ἀφῆκεν ; p. 388 l. 45 χολῶντα par ὀργιζόμενον ; p. 395 l. 68 ἀνευτρέπιστος par ἀνέτοιμος ; p. 398 l. 7 ἑτεροπίστων par αἱρετικῶν ; p. 402 l. 23 ἐχλεύασα par προεφασισάμην ; l. 25 σπεύσαντος par θελήσαντος ; p. 405 l. 3 πολίχνης par πόλεως.

[29] Relevons παρωδήγησαν pour πάροδον p. 362 l. 52, λευχειμονοῦντες pour ἀσπροφοροῦντες p. 369 l. 43, καλὸς pour καλοπόδινος p. 370 l. 111, ἔξηχον pour τζάνον et τυπτόμενον pour δερόμενον l. 125, κατανοήσαντες pour κανονίσαντες (qu'on retrouve pourtant p. 346 l. 135 dans la Vm et même dans la Vc, G. p. 5 l. 12) p. 371 l. 151 et p. 393 l. 1 ; τυπτηθῆναι pour λωρισθῆναι p. 373 l. 1 ; περιβόλαιον pour μαφόριον p. 374 l. 53 ; ἐνδυσάμενος pour φόρεσας (qu'on retrouve pourtant dans toutes les versions p. 352 l. 75 et p. 376 l. 38) p. 377 l. 62, ἀπαιτούντων pour ἐκσπηλευτῶν p. 381 l. 7 ; προϊσταμενῶν pour κουρβῶν p. 387 l. 14 ; φανέρωσαι pour ἐξάξαι l. 21 et 22 ; ἄρτον pour ψωμὶν p. 392 l. 36 ; νεώτερος pour νεωτεριστής p. 400 l. 17, συχνάζειν ou ἀπέρχεσθαι pour ὑπάγειν p. 402 l. 13 et 17 ; γυνὴ pour γύναιον p. 405 l. 3.

[30] Autres cas : le participe substantivé de τυγχάνω au sens de "celui dont il est question" est remplacé par αὐτὸς p. 363 l. 8 et p. 393 l. 5, par ὑπάρχων p. 372 l. 1 et p. 385 l. 23, et enfin éliminé p. 407 l. 60 ; ἔχω au sens de "tenir" est remplacé par κρατῶ p. 372 l. 10.

[31] Signalons encore la perte de ἀβουλήτως p. 376 l. 47, ὑποκάτω p. 376 l. 12 (trop vulgaire), ἄσπονδον p. 383 l. 7 (pas compris), ἀνελεῶς p. 388 l. 55, et de στασιάζων p. 388 l. 55.

substitution de καπήλου à ἀγοραίου p. 362 l. 3 en vient peut-être, celle de νοτάριος à εἰρημένος παῖς p. 370 l. 102 sûrement.

c) le même phénomène se retrouve pour la morphologie et accessoirement la syntaxe ; les Vm et Vc éliminent à la fois les formes et constructions trop précieuses, sorties de l'usage courant, et celles qui sont trop populaires. Dans la tendance à éliminer les formes trop littéraires, signalons la tendance à la disparition des formes du parfait; Léontios l'emploie concurremment avec les autres temps passés à simple titre d'indice d'un niveau de langue relevé, puisque la nuance propre du parfait a disparu depuis longtemps ; ainsi πέπεισο est remplacé par πληροφορήθητι p. 379 l. 41[32]. La tournure classique où le participe équivaut à un verbe conjugué de subordonnée complétive disparaît, ainsi ἐμηνύθη μένων remplacé par ἐμηνύθη ὅτι μένει p. 363 l. 1; Le remaniement élimine οὗτος en attribut pour τοιοῦτος p. 361 l. 10 ; il élimine aussi les prépositions employées dans un sens devenu trop rare, comme πρὸς avec génitif remplacé par παρὰ p. 405 l. 11.

Mais, dans ce domaine, c'est la chasse aux vulgarismes qui l'emporte. Les Vm et Vc éliminent le relatif de forme τὸν (p. 354 l. 73, p. 362 l. 50, p. 366 l. 31), l'usage de l'article τὸ pour introduire des complétives, en particulier des interrogatives indirectes (p. 353 l. 37), les formes contractes de διδῶ, le substitut populaire de δίδωμι (p. 368 l. 16), les participes neutres accusatif singulier de forme -οντα (γύναιον προσπίπτοντα, p. 382 l. 3), les formes δὰν (p. 358 l. 59, p. 365 l. 3, p. 374 l. 67), rétablissent ἂν pour des irréels construits sans cette particule (p. 377 l. 52, p. 389 l. 85). Diverses modifications syntaxiques vont encore dans ce sens, même si les tournures éliminées étaient souvent admises dans le grec ancien ; les Vm et Vc suppriment les nominatifs absolus et les tournures qui contredisent les règles strictes du génitif absolu[33], les parataxes (καὶ ἔλεγεν transformé en λέγων p. 359 l. 77 et p. 370 l. 130), le distributif exprimé par la simple répétition du cardinal

[32] De même ἔπεμψεν vient à la place de πέπομφεν p. 383 l. 2, δακρύουσιν à celle de δεδακρυμένοις p. 395 l. 56, παραθέμενος à celle de προσενηνοχὼς p. 405 l. 5 et l. 56. En revanche, le participe parfait passif reste vivant parce qu'il désigne des fonctions — εἰρημένος, πεπιστευμένος.

[33] Un nominatif absolu δώσας οὖν αὐτῷ ἀπὸ χειρὸς ἑκατὸν νομίσματα, οὐκ ἠνέσχετο λαβεῖν (p. 375 l. 93) devient ἐξενέγκας ὁ πάπας ἑκατὸν νομίσματα ἀπὸ χειρὸς ἐδίδου αὐτῷ, ὁ δὲ ... οὐκ ἠνέσχετο λαβεῖν (G. p. 52 l. 4). La construction irrégulière πορευομένου γὰρ αὐτοῦ ... ἐξελθόντος οὖν αὐτοῦ ... δέχεται αὐτὸν γύναιον (p. 382 l. 3) est à demi corrigée en πορευομένου ποτὲ τοῦ ὁσίου ... ἐξελθόντα ... δέχεται αὐτὸν γύναιον (G. p. 63 l. 25).

(δύο δύο p. 389 l. 72). Les conjonctions de subordination rares ou récentes sont aussi éliminées[34].

Comme pour le vocabulaire, ce qui est trop vulgaire ou trop raffiné est corrigé pour obtenir un niveau de langue uniforme ; nous assistons à une véritable standardisation du texte. Les constructions abruptes ou elliptiques sont clarifiées par des adjonctions comme ἀπὸ σήμερον p. 353 l. 30 ou ἑαυτὸν p. 369 l. 52 ; les constructions libres de l'infinitif sont explicitées, οὕτως εὐψυχήσαντα ὅλον τὸ πόσον τὸ ἑαυτοῦ προσενέγκαι αὐτῷ (p. 376 l. 10) devient οὕτως μεγαλοψυχήσαντα ἐπὶ τῷ προσενέγκαι αὐτῷ ὅλον τὸ πόσον (G. p. 54 l. 14) qui précise la valeur consécutive de l'infinitif[35]. Les constructions elliptiques tirées du langage parlé sont explicitées, en particulier celles qui sous-entendent ἡμέραν, ainsi ἐκ τῆς τότε est remplacé par τότε p. 393 l. 25[36].

d) les omissions des Vm et Vc en dehors des *realia* répondent elles aussi à des tendances claires qui sont naturelles pour des remanieurs. En général, ces recensions tendent à faire passer le récit à la troisième personne en supprimant les apostrophes au lecteur et les mentions de l'auteur. Dans le prologue, les grandes coupures opérées par la Vc, p. 344-345 l. 51-52 et 69-106, suppriment la mention du commanditaire et des autres œuvres de Léontios, et une bonne part de ses coquetteries d'auteur, tout en conservant les informations essentielles : la justification du sujet choisi et la mention du texte antérieur de Moschos et Sôphronios. Lorsque Léontios intervient à la première personne, les remanieurs passent à la troisième ; λέγω δὴ τῶν ἀθέων Περσῶν p. 350 l. 3 devient τῶν ἀθέων Περσῶν (G. p. 13l. 14 ; même omission de λέγω δὴ p. 375 l. 2 et p. 389 l. 72) ; le cas le plus frappant se rencontre p. 382 avec l'intercalation du chapitre XXXI de la Vl et la formule d'explication de Léontios, Τὸ κατὰ τήνδε τὴν γυναῖκα κεφάλαιον προήρπασεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ ἐάσαμεν τὸ πρὸ τούτου ἀτέλεστον, ὦ φιλόχριστοι[37]. Les Vm et Vc

---

[34] Ainsi, le système ἐν ὅσῳ ... ἐν τοσούτῳ employé comme équivalent de ὅτε ... τότε est supprimé p. 369 l. 65 et 70, et p. 371 l. 136 ; de même ἵνα exprimant le souhait p. 358 l. 42, οὐ γὰρ ὅτι καὶ μόνον remplacé par οὐ μόνον γὰρ p. 371 l. 182, et λοιπὸν ὅτι p. 406 l. 26-27.

[35] La même correction se rencontre p. 378 l. 12, où βουλόμενος ἀπελθεῖν καὶ ἀγοράσαι devient ἐπὶ τὸ ἀγοράσαι, G. p. 57 l. 11.

[36] Les exemples sont nombreux ; les Vm et Vc omettent μέχρι τῆς δεῦρο p. 398 l. 18, ὁδοῦ p. 352 l. 10, καὶ τὴν ἄνω p. 380 l. 11. C'est ce qui fait penser que l'addition de διατύπωσιν par la Vm p. 348 l. 27, reprise par Festugière, est inutile, ainsi que celle de χρείαν p. 381 l. 40 et de ἔμφοβος p. 388 l. 63 ; la *lectio difficilior* s'impose quand on connaît le goût de Léontios pour l'ellipse.

[37] Exemples analogues ch. XVII, p. 365 l. 2-3, qui disparaissent avec l'apostrophe τί μηχανᾶται ; La formule εἶτα τί disparaît p. 378 l. 20, p. 359 l. 83-86. Un ὡς οἶμαι disparaît encore p. 406 l. 43.

mutilent encore les préambules et conclusions de chapitre où Léontios essayait de masquer avec plus ou moins de talent l'absence de lien entre les différents épisodes, comme la disparition de Καὶ τοῦτο δὲ τοῦ ὁσίου τὸ κατόρθωμα ὡς ἄξιον μνήμης συγγράψαντες ἐφ'ἕτερον αὐτοῦ τὸν λόγον ἀγάγωμεν, p. 359 l. 83-86[38]. Nous rangeons dans la même rubrique la disparition des citations commentées de la Bible qui sont en fin de compte des commentaires de Léontios sur l'épisode, comme la remarque assez oiseuse sur la nécessité des bonnes fréquentations, p. 345 l. 111-118[39]. Les remanieurs réduisent ainsi au strict minimum la présence du premier auteur.

Ils tendent aussi à éliminer les dialogues ou à les rendre plus neutres. Certains passages sont retranscrits au style indirect comme les déclarations des clercs preneurs de "dons" chap. III, p. 349 l. 7-8, le dialogue entre le nauclère et le commerçant, p. 354 l. 57-62, les paroles du mendiant, p. 368 l. 28, le rêve du *doux* chap. XXXII, p. 382 l. 7-10, l'impudente réponse du *gallodromos* p. 385 l. 7, les révélations de la prostituée sur Vitalios, p. 388 l. 22-23, la prière de Vitalios p. 389 l. 93-94. On passe de la deuxième personne à la troisième même dans les méditations du patriarche (p. 396 l. 97-100). Le texte se rapproche ainsi d'une narration uniforme à la troisième personne, due à un seul narrateur presque absent de son texte, qui rapporte les propos des personnages au style indirect. Cette distance accrue se note encore dans la suppression de formules comme αἴ, κῦρι chap. XIX p. 366 l. 17, ou τί ἔν p. 382 l. 18, deux expressions qui ne sont pas nécessaires à la clarté du récit, mais contribuent à sa vivacité dans la Vl. Les expressions fortes de Léontios comme ἕως ἑνὸς φολλεροῦ sont gommées (p. 352 l. 75).

Ce récit remanié qui s'éloigne du côté concret et vivant des dialogues de la Vl tend en revanche à supprimer les formules protocolaires souvent précieuses que les personnages de Léontios utilisaient ; face aux exigences financières de Nicétas, Jean l'Aumônier se définit Ἰωάννης ὁ ἐλάχιστος κατὰ συγχώρησιν Θεοῦ ἐπίσκοπος p. 356 l. 12 au lieu de ὁ ταπεινὸς Ἰωάννης dans les Vm et Vc (G. p. 23 l. 13). Les formules plus sèches et brèves sont normales dans un récit dont les personnages appartiennent depuis longtemps à l'histoire ; l'appellation protocolaire

---

[38] Toute l'introduction du chap. XXXI, p. 391 l. 1-4, est ainsi supprimée, comme une partie de celle du chap. XL p. 392 l. 2-10, le début du chap. XLIX p. 398 l. 1-9, celui du chap. L p. 399 l. 1-2, la fin du chap. LVII, p. 405 l. 60-62.

[39] Autres exemples p. 349 l. 21-22, p. 395 l. 72-73, p. 397 l. 129-130 , la formule de serment par référence au Buisson ardent p. 401 l. 55, et p. 407 l. 75 la suppression de ὡς νέαν Χαναναίαν qui revient à un commentaire de Léontios.

est remplacée par le terme simple même dans le récit, comme en parlant de Nicétas λαμπρότατος ἀνὴρ remplacé par πατρίκιος p. 357 l. 76 et p. 402 l. 20[40].

Les remanieurs éliminent ensuite tout ce qui n'est pas strictement indispensable à la bonne marche du récit, redondances et détails concrets. La redondance est une des caractéristiques les plus profondes du style de Léontios ; les versions abrégées éliminent soit les simples redoublements d'une épithète (comme καὶ ὀκνηροῦ p. 344 l. 57) soit le détail des phases d'une action (comme καὶ λαβὼν p. 353 l. 15). Elles éliminent aussi comme redondants ce que nous qualifierons aujourd'hui de "détails concrets", souvent au profit de résumés abstraits et généralisants ; la mention de l'archidiacre est accompagnée dans la VI de la formule τῷ πλησίον αὐτοῦ πάντοτε παρισταμένῳ qu'un remanieur n'a pas à ajouter (p. 363 l. 6) et dont la Vm et la Vc font l'économie[41]. Ces versions abrègent encore les incessantes explications que Léontios donne de la conduite de ses personnages ; dans le texte remanié, le narrateur s'efface devant ses personnages dont nous ne connaîtrons que le strict nécessaire. Ainsi, la fin du chapitre XVII est pour Léontios l'occasion d'expliquer la conduite du patriarche instaurant l'usage d'introduire les φιλόπονοι auprès de lui à chaque fête comme *memento mori* (p. 365 l. 26-32), explications que les versions abrégées laissent de côté[42]. Les événements rapportés par la *VJ* sont déjà dans un passé lointain à l'époque du remaniement ; les versions abrégées omettent ou remanient les passages mentionnant Moschos et Sôphronios (qui devient ὁ ἐν ἁγίοις Σωφρόνιος p. 350 l. 6-8 ; voir p. 373 l. 37-40, p. 386 l. 16-17) et ceux qui mentionnent des témoins encore vivants des faits rapportés par la *VJ* (p. 348 l. 190-192 et p. 402 l. 5) ou la prolongation

[40] Autres abréviations des formules protocolaires p. 351 l. 10 (omission de δέσποτα), p. 355 l. 22, p. 358 l. 30-31 et 35, p. 365 l. 22, p. 373 l. 30, p. 374 l. 61-62 et l. 73-74, p. 376 l. 18.

[41] De même la liste détaillée des punitions injustifiées que le patriarche a pu infliger par ignorance, καὶ ἔστιν ὅτε τούτοις πιστεύων ἐπέτρεπα φυλακισθῆναι ἢ ζημιωθῆναι ἢ ἀφορισθῆναι ἢ ἀπὸ ὄψεώς μου γενέσθαι τινὰ ἢ πολλάκις ἐκ τῆς παραμονῆς αὐτοῦ ῥιφῆναι, est remplacée par une mention banale dans les autres versions, p. 362 l. 55. Autres exemples : p. 356 l. 17 ; p. 363 l. 11 ; p. 364 l. 7-8, 10-11 et 26-27 ; p. 365 l. 17-20 ; p. 366 l. 41-43, 46 et 55 ; p. 368 l. 23 ; p. 369 l. 72 ; p. 370 l. 106-108, et l. 113 ; p. 372 l. 10 et l. 12, l. 15-16 ; p. 373 l. 31 et 33-36 ; p. 377 l. 71 ; p. 378 l. 8 et l. 33 ; p. 379 l. 51 et 77 ; p. 382 l. 3 et l. 16-17 ; p. 385 l. 16 ; p. 388 l. 41, l. 55-57 et 63 ; p. 389 l. 73-76 ; p. 391 l. 161 ; p. 394 l. 21-22 ; p. 396 l. 121 ; p. 397 l. 2 ; p. 98 l. 9-10 ; p. 400 l. 27 et 50 ; p. 401 l. 52-53 ; p. 404 l. 20 ; p. 407 l. 56. Certains mots précis ou techniques disparaissent des énumérations comme σεκρηταρίων p. 349 l. 3 et διαδοτῶν p. 351 l. 31.

[42] Cas analogues p. 375 l. 7-15 ; p. 378 l. 75 ss. ; p. 380 l. 1 et 15 ; p. 383 l. 23 ; p. 388 l. 38 et 52-53 ; p. 390 l. 147-148 ; p. 400 l. 5 ; p. 403 l. 40-41.

"jusqu'aujourd'hui" du régime des monastères fondés par Jean à Alexandrie (p. 395 l. 51) : les remanieurs ne peuvent plus s'en porter garants à leur époque. En général, toute référence directe au présent de Léontios est effacée, comme καθὰ καὶ νῦν p. 344 l. 71. Les liens de saint Jean avec Chypre pendant sa vie (comme la présence de Théodore d'Amathonte, p. 351 et 379) et surtout dans sa mort par la sépulture à Amathonte donnent lieu à des développements que la Vm et la Vc laissent de côté (p. 402 l. 17-18, p. 403 tout le chapitre LVI et p. 404 l. 2-5) ; mais ils ne sont pas gommés entièrement, puisque les deux additions importantes mentionnées plus haut vont dans le sens inverse et ont dû être rédigées à Chypre. Enfin, dans le contenu même les remanieurs tendent à négliger tout ce qui évoque le cadre concret de la vie du patriarche, les indications de lieu et de temps, et les noms de personnes. Dans le prologue, la mention du lieu de la scène où apparaît Zacharie, devant l'église Saint Ménas, disparaît dans la Vc (p. 345 l. 121) ; plus loin, c'est la mention des périodes de jeûne qui tombe (p. 395 l. 51)[43].

Toutes ces lacunes nous orientent vers une explication simple : le ou les remanieurs vivent à une époque et à un endroit où l'Égypte et son monophysisme ne sont plus des problèmes urgents, où l'écart chronologique rend impossible l'éventualité de rencontrer des témoins oculaires des hauts faits de Jean l'Aumônier, où Moschos, Sôphronios et Léontios lui-même ne sont plus connus que des érudits.

e) la destruction des effets littéraires de Léontios : est en un sens le critère le plus probant : la version qui détruit les effets de l'autre vient nécessairement en second. Un remaniement qui ajouterait des effets littéraires à un texte plus court ne peut qu'ajouter ou réécrire des passages entiers, ce qui n'est pas le cas. En revanche, puisque nous rencontrons dans la Vm et la Vc des paronomases et des métaphores incomplètes dont la Vl nous fournit la pièce manquante, c'est que les effets littéraires recherchés par Léontios ont été anéantis par les remanieurs et que nous en retrouvons les fragments épars. Ainsi la paronomase θεόκλητε καὶ θεοφρούρητε est réduite à θεοφρόνητε dans les versions abrégées (p. 350 l. 10) ; on retrouve de même en quelques lignes du chapitre LVII une anaphore οὐκ ἰδίοις ὡς ἰδίοις ... ἴδια et une paronomase ὅσιον ὁσίως que les versions abrégées détruisent (p. 404 l. 30 et 33)[44]. Les formes d'insistance de Léontios sont aussi affadies,

[43] Autres exemples : p. 355 l. 36 (au baptistère), chap. XIX p. 366 l. 21 (au Kaisaréion) et p. 398 l. 5 (sur le territoire d'Amathonte) pour le lieu, et p. 398 l. 18 pour le temps (cf. *infra*).

[44] Signalons encore le rapprochement ὁ ὄντως σώφρων Σωφρόνιος chap. V, p. 350 l. 5, la

comme la tournure où l'auteur feint de corriger sa première expression en passant à un terme plus énergique introduit par μᾶλλον δὲ (p. 374 l. 66, p. 403 l. 45 et 47). Plusieurs passages de la Vl caractérisés par l'amplification sont ainsi littéralement traduits par les Vm et Vc ; voyons Jean l'Aumônier reprendre ses esprits après avoir reconnu le moine qui lui était apparu en songe : ἐντὸς οὖν ἑαυτοῦ γενάμενος ὁ γενναῖος καὶ τῷ τύπῳ τοῦ τιμίου σταυροῦ ἑαυτὸν ἐνδυναμώσας devient εἰς ἑαυτὸν οὖν γενόμενος καὶ κατασφραγισάμενος dans les versions abrégées[45]. Des effets jouant sur une portion de texte plus importante s'en ressentent aussi ; Léontios intercalait le chapitre XXXI de la Vl (la femme arrêtant le patriarche pour lui demander justice, p. 382) au milieu d'un chapitre cohérent afin de produire un effet rhétorique, celui de la spontanéité du narrateur emporté par la surabondance de sa matière ; les remanieurs ont restitué l'ordre logique du récit au détriment de l'effet voulu[46]. De même, la suppression de l'essentiel de la première phrase du chapitre XIX (p. 366 l. 1-5) par les Vm et Vc affaiblit la remarque d'introduction sur le mérite que s'attire le patriarche en dormant dans une pauvreté comparable à celle de la crèche du Christ[47].

f) les erreurs des remanieurs confirment cette impression. Il est assez logique qu'un texte remanié introduise par endroits des incohérences, faute d'avoir compris le sens même d'un passage, ou d'avoir compris que tel détail ou telle expression, apparemment insignifiant dans son contexte, renvoie à un autre passage de l'œuvre. Les Vm et Vc nous en offrent plusieurs exemples.

---

paronomase προσενέγκαι-προσενεχθέντα p. 356 l. 11, les métaphores filées abrégées par les Vm et Vc, comme celle du médecin de l'âme, p. 362 l. 20 à p. 363 l. 22. Au chap. XLIII, les Vm et Vc expliquent que Dieu fait tomber la pluie bienfaisante sur les hommes qui ne la méritent pas ; la Vl précise que cette générosité vient en retour des "pierres" que les hommes lancent au ciel par leur impiété (p. 394 l. 16-17). La succession d'anaphores de πολὺς au chap. XLIII, p. 396 l. 115-120, est détruite dans les versions abrégées (voir F. p. 295-296).

[45] Divers procédés d'amplification sont ainsi estropiés par le remaniement, comme l'hendiadyne, la double épithète ; ὁ θαυμάσιος καὶ ἀοίδιμος devient ὁ ὅσιος p. 372 l. 26. La même tendance à "mettre à plat" le texte original se retrouve : p. 374 l. 71-72 et 88-89 ; p. 377 l. 70 ; p. 378 l. 18 ; chap. XXX, p. 381 l. 12 ; chap. XLII, p. 393 l. 3 ; p. 395 l. 47 ; p. 404 l. 38-42 ; p. 406 l. 10-11 ; p. 409 l. 45-53.

[46] Il ne faut pas pour autant y voir une gaucherie ou une naïveté de Léontios, *pace* Festugière p. 282. Le point essentiel de la démonstration de Festugière reste néanmoins acquis : on a pu passer de la Vl à la Vm, et non l'inverse.

[47] Cela ne rend pas le texte incompréhensible pour autant, malgré Festugière p. 287 ; même constatation pour le début du chap. XL p. 392 (F. p. 292-293).

Le contresens complet n'est pas rare. Ainsi, une hyperbate mal comprise a conduit à mettre au nominatif le vocatif δέσποτα adressé à Nicétas, donc à l'attribuer à Dieu, alors que le terme de δεσπότης ne désigne que des supérieurs humains dans la *VJ* (p. 357 l. 40). Ailleurs, les remanieurs ont omis πατριάρχου parce qu'ils n'ont pas compris le jeu de mots de Léontios : il s'agit d'un patriarche au sens biblique, d'Abraham (p. 357 l. 1). Dans l'anecdote du diacre Damien, ἀνῆλθεν n'est pas impersonnel comme le veulent les Vm et Vc, mais a comme sujet le clerc fautif, comme le montre la Vl (p. 360 l. 30-31). Dans le chapitre XIX, les Vm et Vc ont ajouté καὶ οὕτως faute d'avoir compris que le καὶ devant θέρους coordonne εἰσὶν et ταλαιπωροῦσιν (p. 367 l. 37). Plus loin, les remanieurs ont interprété αὐτῷ en le remplaçant par τῷ ἀββᾷ Βιταλίῳ alors qu'il s'agit de Dieu lui-même (p. 388 l. 61). D'autres passages montrent une erreur de lecture caractérisée ; les versions abrégées donnent πράτην, tiré du contexte, au lieu de ῥάπτην bien meilleur (p. 369 l. 65), et plus loin le banal νικηθέντες pour κινηθέντες (p. 372 l. 35).

Les renvois à un autre passage du texte sont de même omis ou déformés. Les Vm et Vc omettent un renvoi capital et correct au "dixième chapitre" (p. 359 l. 12) ; au début du chapitre XVIII, elles négligent le renvoi implicite au chapitre XVI (p. 365 l. 1-5). La Vl au chapitre XLIII renvoie implicitement au chapitre XXXVII tandis que les versions abrégées omettent et ce chapitre XXXVII et le renvoi (p. 395 l. 60). Enfin, seule la Vl contient dans le dernier chapitre un renvoi au chapitre VI (p. 408 l. 22-25). En revanche, les Vm et Vc maintiennent à la fin le renvoi implicite au chapitre X (p. 402 l. 6). Les renvois cohérents sont la marque de la version d'origine.

g) les jurons et les épithètes sont deux cas que nous distinguons parce qu'ils sont exceptionnellement bien documentés et clairs. On sait que les textes hagiographiques de l'époque sont riches en formules de serment d'une variété parfois surprenante, soit dans les dialogues, soit dans la narration elle-même. Ce recours constant aux serments faisait évidemment partie de la vie quotidienne. Prononcer un serment était d'ailleurs exercer une forme de contrainte sur autrui : prié avec force serments de porter lui-même le manteau que lui offre un riche, Jean s'exécute "à cause des nombreux serments de l'homme, pour qu'il ne soit pas parjure" (p. 366 l. 14-15), c'est-à-dire pour que le donateur n'ait pas invoqué le nom de Dieu en vain et se charge ainsi d'un péché[48]. La

[48] De même, la mère d'Alypius partant faire des emplettes avec sa seule pièce de monnaie est "brisée" sur le chemin par les adjurations que lui font les mendiants : elle la leur donne pour qu'ils ne se parjurent pas (*Vie d'Alypius*, éd. Delehaye p. 160-161). Sur cette omniprésence des serments, voir G. Garitte, "Histoires édifiantes géorgiennes", *Byz.* 36,

version syriaque (voir *supra*) nous montre que l'aversion supposée de Jean l'Aumônier pour l'usage inconsidéré des serments remonte à un remaniement malheureux de l'archétype grec. Les remanieurs ne l'ont pas entendu de cette oreille et ont considérablement réduit la présence de ces formules : la Vm en supprime trente huit et la Vc en élimine encore cinq de plus dans les premières pages. Les remanieurs substituent au serment une formule plus neutre qui reproduit le sens ; ζῇ Κύριος, "le Seigneur est vivant", devient πίστευσον, "crois-moi" (p. 354, l. 70) ; ὅρκοις πείθων, "persuadant par des serments", devient πληροφορῶν "garantissant" (p. 357 l. 68). La comparaison permet de suivre l'affaiblissement progressif des formules : δώσας αὐτῷ ὅρκον, "lui prêtant serment", de la Vl (p. 370 l. 115) devient dans la Vm μεθ'ὅρκου, "avec un serment", et enfin dans la Vc πληροφορήσας "lui garantissant." Le texte de Léontios y perd beaucoup de son sel[49].

De même, pour la Vl, Jean l'Aumônier est τῷ ἀρχιεράρχῃ καὶ ἱερομύστῃ mais seulement τῷ ἱεράρχῃ dans la Vm et la Vc (p. 350 l. 16). En général, les remanieurs restreignent la gamme étonnante d'épithètes dont Léontios a su accabler la modestie de Jean l'Aumônier, et tendent à les ramener à des dénominations moins fleuries (ὁ πάπας, ὁ ἐν ἁγίοις, ὁ μακάριος). Ainsi, un peu plus loin ὁ θεόκριτος devient ὁ μακάριος (p. 351 l. 23), ὁ μακαρίτης est rendu par le même terme (p. 352 l. 3), tandis que ὁ θεόχαρις devient ὁ θεοφιλὴς (chapitre VII, p. 353 l. 17) ; dans chaque cas, le remaniement va du terme le plus rare et recherché au plus courant et banal[50].

Tous ces indices convergent pour étayer l'antériorité de la Vl sur les autres versions. Une fois réunis, les procédés utilisés par les remanieurs aboutissent à une œuvre de plus en plus désincarnée et abstraite, dépouillée de sa saveur concrète. En revanche la *VJ* y gagne une généralité et une lisibilité qui la met à portée de tous les publics : le patriarche est devenu un symbole intemporel de la charité.

1966, p. 396-423, surtout les n° 20-21 p. 416-420. Cela n'empêche pas Jean l'Aumônier de recourir aux serments lorsqu'ils sont justifiés, c. a. d. pour révéler l'irrégularité commise par ses subordonnés (ὁρκίζει, p. 355 l. 26).

[49] Nous avons relevé : Prologue l. 148 et 161 ; chap. III l. 7 ; chap. VI l. 59 ; VIII l. 36 et 70 ; IX l. 26, 55 et 58 ; X l. 21 et 68 ; XII l. 48 ; XIII l. 45-46 ; XV l. 25 ; XIX l. 15 et 17 ; XX l. 5, 15 et 27 ; XXI, l. 61, 85, 90, 97, 105, 110, 111, 115, 143 et 151 ; XXII l. 32 ; XXIII l. 73, 81 et 90 ; XXIV l. 33 ; XXVII l. 33 ; XXXI l. 12 ; XXXVIII l. 20, 43, 45 et 47 ; L l. 55 ; LI l. 8 et 10 ; LVII l. 13 ; LIX l. 25 et 31.

[50] Une liste exhaustive serait impossible ; mentionnons seulement πάνσοφος p. 373 l. 32 devenu ὁ μακάριος, ὁ γενναῖος omis p. 374 l. 46, πρὸς τὴν αὐτοῦ πάντιμον κορυφὴν omis p. 374 l. 61, ἱερωτάτῳ devenu ὁσίῳ p. 374 l. 72, τὴν μακαριότητα τοῦ ὁσίου devenu αὐτὸν p. 376 l. 18.

4) La version mixte (Vx)

La présence de la Vx, jusqu'alors inédite, ne remet pas en question l'antériorité de la Vl, mais complique la reconstitution de l'histoire du texte. Son caractère secondaire saute aux yeux ; les deux manuscrits qui la conservent, NR, ne donnent pas le texte complet de la *VJ*, mais une sélection de passages, encore plus restreinte dans R que dans N (le texte de ces deux manuscrits est conservé intégralement, à l'exception de difficultés ponctuelles de lecture pour N, endommagé par l'humidité). Les coupures sont les suivantes :

— NR s'arrêtent après ἐλάχιστοι p. 343 l. 42, pour reprendre p. 344 l. 73 dans un passage inconnu de la Vc

— N déplace les chapitres II à V après le chapitre VII, ordre aberrant qui n'a pas de parallèles

— R omet les chapitres VI à IX, XI, XIII et XV à XIX ; N omet le seul chapitre XVIII

— NR omettent la conclusion du chapitre XXI après *παραπαίων* (p. 371 l. 180), puis la fin du chapitre XXII après πρὸς αὐτὸν (p. 372 l. 21)

— R s'arrête dans le chapitre XXIII après εἰρήνη (p. 375 l. 101) et reprend au chapitre XXXVIII ; N s'arrête au même endroit et reprend au chapitre XXIV

— N place avec le chapitre précédent les trois premières lignes du chapitre XXIX (coupure logique que l'on retrouve dans les Vm et Vc) puis omet les chapitres XXIX et XXX ; après le chapitre XXI, il omet les chapitres XXXIII et XXXIV, puis les chapitres XXXVI-XXXVII

— NR reprennent ensemble au chapitre XXXVIII et s'arrêtent l. 178 après μνῆμα

— N donne ensuite les chapitres XL et XLV ; il incorpore à ce dernier la première ligne du chapitre suivantjusqu'à ἠνέσχετο (p. 397) ; il donne le chapitre L jusqu'à γινώσκομεν (p. 401 l. 72)

— NR reprennent ensemble au chapitre LI, puis sautent à la l. 6 du chapitre LII, à εἰρηκότων,

— NR continuent ensuite en omettant le chapitre LVI comme la Vm et la Vc, et dans le chapitre LVII les l. 27-55 (Ὦ ... τέρας).

La plupart de ces coupures sont propres à NR, mais certaines coïncident bizarrement avec celles d'une famille de témoins de la Vc, GQW (voir *infra*). Il est certain que NR dépendent d'un hyparchétype commun qui présentait déjà ces coupures, et qu'ils sont indépendants l'un de l'autre ; l'existence de l'Anonyme, témoin indirect de la branche, nous permet d'entrevoir un état de la Vx antérieur à cet hyparchétype commun (voir *infra*). Un autre accord caractéristique se trouve au chapitre XXI : toutes les occurrences de μογγὸς sont remplacées par

βωβὸς (dans ces deux ménologes, le texte qui précède la *VJ* n'est autre que le dernier miracle de saint Ménas, le fameux miracle de la guérison du paralytique et de la muette, βωβή). Malheureusement, le témoin dont le texte est le plus étendu, N, est de qualité médiocre par rapport à R : le copiste tend à corriger certaines tournures et remplace par de véritables paraphrases certains passages qu'il ne comprenait pas ou trouvait trop vulgaires (en ce sens, il se rapproche des procédés de C et D ; voir *infra*). Ainsi N donne p. 360 l. 30-31 εἰς ἔννοιαν ὁ μιμητὴς ἀληθῶς τοῦ Χριστοῦ καὶ μαθητὴς αὐτοῦ ὑπήκοος τοῦ μνησικακοῦντος αὐτῷ ἀνῆλθεν, variante étrange qui repose sur un contresens (c'est le clerc qui se souviendrait du patriarche, et non l'inverse). Plus loin, παρεδιδάχθην ἐν τῷ κεφαλαίῳ est paraphrasé hardiment en οὐχ οὕτως ὑπῆρχεν τὸ πρᾶγμα καθὼς ἤκουσα (p. 362 l. 60). En cas de divergence de ces deux témoins, OVY donnent presque toujours raison à R contre N.

Le détail des leçons montre vite que NR nous donnent en fait un texte qui est pour l'essentiel celui de la Vl à partir du chapitre IX. En dehors des coupures, les variantes sont importantes, mais n'apportent pas d'éléments concrets nouveaux qui pourraient remettre en cause l'antériorité de la Vl. Ces variantes se répartissent en groupes de nature très différente. Plusieurs sont propres à NR et caractérisent la branche. D'autres — 146 — sont communes avec la Vm et la Vc contre la Vl. Ensuite, 27 variantes sont communes avec la Vc contre la Vl et la Vm réunies, dont 24 du début jusqu'au chapitre VIII inclus ; en sens inverse, 26 variantes sont communes avec la Vm contre la Vc et la Vl, dont quatre du début au chapitre VIII inclus et 22 dans la suite du texte. La conclusion évidente est que la Vx occupe une position intermédiaire entre la Vl et la Vm, sauf pour le prologue et les huit premiers chapitres où elle reprend en gros le texte de la Vc, comme le fait I de son côté pour le prologue et les six premiers chapitres.

Je dis "en gros" parce que NR donnent dans ce début du texte des leçons normalement étrangères à la Vc, surtout les l. 73-77 du Prologue p. 344 ('Αρχόμεθα ... λαμβάνοντες), alors qu'ils omettent par ailleurs régulièrement les autres passages caractéristiques de la Vm et de la Vl (Prologue l. 77-106, l. 111-118, l. 121-122, l. 190-192 ; chap. I l. 2-15 ; chap. V l. 6-8 et l. 33 et 35 ; chap. VI l. 20-22). La dernière leçon typique de la Vc dans N (R ne nous donne pas les chap. VI-VIII) est l'addition πάλιν ὁ πάπας (F. p. 352 l. 11 / G. p. 17 l. 16) ; la première leçon typique de la Vl est διϊσχυρίζετο ὅρκοις φρικτοῖς (F. p. 353 l. 36 / G. p. 19 l. 9). "En gros" encore parce que sur ces premiers chapitres NR donnent souvent des leçons propres à la Vm contre la Vl et surtout contre la Vc : addition de τοῦτο, Prologue l. 143, addition de ὅσιον καὶ p. 347 l. 30, addition de τὸ ἱμάτιόν μου p. 352 l. 75, addition de ὁδοῦ p. 352 l. 10, addition de τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ p. 353 l. 25. On voit par là que NR ne donnent pas au

début un texte simplement recopié d'un témoin de la Vc, mais probablement un texte de la Vc amendé par consultation de la Vm — de même que la suite du texte semble bien être un texte tiré de la Vl et amendé en s'appuyant sur un témoin de la Vm. La recension de la Vc utilisée ainsi par NR ne se laisse pas identifier d'après les autres témoins de la Vc ; il est seulement possible de constater qu'elle ne relève pas des branches les plus typées, GQW et DJP (voir *infra* une situation analogue pour la traduction d'Anastase). Nous désignons par N[1] et R[1] cette première partie des témoins de la Vx.

Si les particularités du début du texte sont ainsi expliquées, la deuxième partie de NR pose un problème irritant : comment peut-elle s'accorder avec deux recensions distinctes à la fois ? Il faut alors chercher un autre facteur discriminant, qui apparaît d'ailleurs vite : la Vm n'est pas uniforme, et on peut y distinguer comme meilleur témoin de loin L, suivi en ordre de fidélité décroissante par I, E, Ω et B qui sont issus d'un remaniement inconnu de L — celui de l'*homo doctus* soupçonné par Gelzer (voir *infra*). Les accords entre Vx et Vm se révèlent alors être majoritairement des accords entre Vx et BEIΩ contre L — par exemple l'addition ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς p. 369 l. 66 par BEINR contre LOV, l'addition de τέλειος p. 375 l. 100 ; sans reproduire toutes les leçons propres à BEIΩ, NR en donnent un certain nombre, se ralliant tantôt à LOV (par exemple contre le ἠθύμει καὶ ὠδύρετο p. 369 l. 70), tantôt à BEIΩ. Or, le remaniement attesté par BEIΩ est nécessairement postérieur à la recension de L et à la Vl ; si la Vx atteste elle aussi ce remaniement, c'est qu'elle en dépend, et donc qu'elle est postérieure. La Vx ne peut donc pas être le texte originel, même dans une hypothétique recension plus ancienne sans coupures : elle découle nécessairement d'une contamination entre la Vl et la recension de BEIΩ, puisque BEIΩ de leur côté sont trop proches de L pour dépendre de la Vx. Le caractère hybride et secondaire de la Vx est ainsi assuré ; son auteur a dû retoucher le texte de la Vl d'après un témoin de la Vm.

On le remarque particulièrement dans les passages où la Vx, au lieu de choisir entre la leçon de la Vl et celles des versions abrégées, les juxtapose. Ainsi, là où OV donnent ὀμνύων (p. 368 l. 27), les Vm et Vc portent πληροφορῶν et NR ὀμνύων καὶ πληροφορῶν. Les accords avec la Vm quand elle diverge des Vl et Vc sont assez nombreux, par exemple πληροφορῶν μεθ'ὅρκου BEILNR pour πληροφορῶν dans la Vc et δώσας ὅρκον dans la Vl (p. 370 l. 115). Curieusement, la Vx est la seule recension plus riche en formules de serments que la Vl, sur deux passages (p. 361 l. 45 et p. 406 l. 33 ; noter encore la formule développée p. 404 l. 13) En fin de compte, l'intérêt essentiel de la Vx est de fournir deux témoins indirects d'une portion de la Vl que l'on peut confronter à OV ; certaines leçons conservées par la Vx justifient des modifications

de l'édition Festugière, et en général NR confirment V contre O. NR ont tendance à amplifier par rapport à OV comme BEIΩ par rapport à L (p. 343 l. 15, addition de καλλίστην καὶ ; p. 354 l. 56, paraphrase développée). Notons que les deux titres conservés par Y se retrouvent dans NR et dans la branche HKZ.

Enfin, mis à part le prologue et les huit premiers chapitres, la Vx se rapproche d'une partie de la tradition de la Vc, la branche GQW. Les principales variantes communes sont les suivantes : om. ἡμῖν p. 361 l. 6 ; omission du chapitre XVIII ; om. ὡς κουβάριν p. 366 l. 25 ; add. καὶ σὺ ὥσπερ p. 367 l. 47 ; add. εἰς τὴν ἀγορὰν p. 367 l. 56 ; modification du passage ὡς ... προβληθέντα en ὡς δὲ ἐδέξατο αὐτό, ἀπέστειλεν αὐτὸ πάλιν ἐπὶ τὴν αὔριον πραθῆναι · ὡς οὖν αὐτὸ ἐθεάσατο εἰς τὴν ἀγορὰν πιπρασκόμενον, ce qui revient à l'addition d'une phrase, p. 367 l. 59-60 ; add. αὐτοῦ p. 371 l. 140 ; αὐτὸς pour πάλιν p. 380 l. 20 ; omission des chapitres XXIX, XXX et XXXIV ; εἶδες pour οἶδα p. 402 l. 18 ; ἑλκυσθῇς pour λιμνισθῇς p. 402 l. 23. Ces leçons sont trop nombreuses pour relever du simple hasard ; l'explication la plus vraisemblable est que le rédacteur de la Vx a eu accès à la branche GQW ou à un texte voisin et non l'inverse, puisque les leçons caractéristiques de NR ne se retrouvent pas dans GQW. L'auteur de la Vx utiliserait donc jusqu'à trois recensions différentes pour composer son texte à partir du chapitre VIII, ce qui ne laisse pas d'étonner.

5) La version moyenne (Vm)

Un de ses témoins relève partiellement d'autres recensions. Comme Gelzer l'avait pressenti (G. p. XXVIII n. 1), le début de I est emprunté à la Vc jusqu'au chapitre VI inclus, dans une recension qui se rapproche de la branche GQW et du début de NR (voir *infra*) ; nous l'appellerons I^1. La dernière leçon relevant sûrement de la Vc est l'omission par I de l'addition propre aux Vm et Vl sur Théodore évêque d'Amathonte (F. p. 351 l. 20-22) ; la première relevant sûrement de la Vm est la leçon καὶ διαδοτῶν p. 351 l. 31. Aucun rapport ne semble exister entre I^1 et N^1R^1 : les leçons divergent (I^1 est en particulier un témoin "pur" de la Vc, contrairement à N^1R^1).

La lecture de L montre qu'il se distingue de BEIΩ (souvent suivis par NR) par des leçons de qualité supérieure (comme le nom de Théodore d'Amathonte, p. 351 l. 21) et par l'absence d'une série de variantes mineures que l'on rencontre surtout dans la seconde moitié du texte, et qui distinguent BEIΩ et NR de tous les autres témoins de la *VJ*. BE

rajoutent ainsi καὶ ἐπισκόπους p. 348 l. 3 contre L et les autres témoins ; BEI portent seuls τὴν p. 360 l. 30, ὅθεν συνέβη p. 369 l. 56, ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς p. 369 l. 66, ἠθύμει καὶ ὠδύρετο p. 369 l. 70, omettent τότε p. 369 l. 80, donnent καὶ pour οὖν p. 370 l. 88, ajoutent τοῦτο ποιήσῃς καὶ p. 370 l. 97, etc. Beaucoup de ces remaniements sont purement stylistiques, surtout dans la seconde moitié du texte, comme p. 372 l. 1 l'addition de τίμιος et p. 372 l. 26 la formule ὁ ὅσιος καὶ τίμιος πατριάρχης là où la Vc se contente de ὁ ὅσιος. Les plus fortes divergences se trouvent dans les chapitres XX-XXI sur le douanier Pierre où L présente un texte à mi-chemin entre BEI et la Vl. Tous ces points confirment l'hypothèse de Gelzer : BEIΩ portent une recension remaniée par un scribe puriste, appréciant particulièrement l'épithète τίμιος et la conjonction ὅθεν, et le manuscrit L est le témoin le plus intéressant, qui s'accorde 93 fois avec OV et la Vc contre BEIΩ. Notons qu'il omet l'addition de la Vc et BEI (G. p. 102 l. 7 jusqu'à la fin), mais donne celle de la fin du chapitre XXI (G. p. 47). Ensuite, viennent dans l'ordre I, E, Ω et B ; cette branche est remarquablement homogène avec très peu de divergences entre les quatre témoins[51]. La Vc découle pour sa part d'un état de la Vm antérieur à ce remaniement attesté par BEIΩ. Notons que L ne peut pas être l'ancêtre direct de BEIΩ d'une part à cause des passages qu'il omet à la fin du texte, d'autre part à cause de sept accords entre BEI et OV contre L (et souvent contre la Vc) : G. p. 59 l. 20, p. 66 l. 22, p. 69 l. 15, p. 75 l. 3, p. 85 l. 7, p. 86 l. 14 et p. 88 l. 12. La Vm est, au moins dans son état ancien attesté par L, nécessairement antérieure à la Vc, elle-même antérieure à la mort de Nicolas I en 867.

6) La version courte (Vc)

C'est la tradition la plus complexe : cette recension s'est imposée au détriment des autres et a connu la plus grande diffusion, mais aussi le plus d'avatars ; les variantes sont beaucoup plus fréquentes que dans la Vm et souvent difficiles à interpréter. Sans rééditer cette version, nous donnerons ici un aperçu de sa tradition.

a) la branche DJP
Elle est particulièrement reconnaissable par l'énormité des fautes communes à ces témoins, comme le non-sens περὶ τῶν φευγόντων τῶν

[51] Les quelques différences relevées permettent seulement d'affirmer qu'aucun n'est l'apographon d'un autre.

Περσῶν p. 357 l. 7 que le copiste de D a vainement essayé de corriger en ἐκφευγόντων τῶν Περσῶν. D est le témoin le plus médiocre, qui très souvent paraphrase le texte au lieu de le reproduire — un coup d'œil sur l'apparat critique de l'édition Gelzer le prouve. J et P sont étroitement liés par plusieurs leçons fautives qu'ignore D (par exemple μαρτυρίων au lieu de μύρων, G. p. 102 l. 11) et constituent une sous-branche caractérisée par 54 omissions, 14 additions et 81 variantes (!). De ces deux témoins, c'est P, le plus ancien, qui est de loin le meilleur et le seul complet ; J pourrait en être la copie. D ne nous donne qu'une moitié du texte, sur laquelle il partage avec JP 12 omissions et 18 variantes, auxquelles il faut ajouter ses propres fautes. D présente pourtant au moins une bizarrerie au chapitre LI, p. 402 l. 12-13 : il donne ὄντως οὕτως ἤμην κἀγὼ πρῶτον, καὶ ἀφ'οὗ ἠρξάμην συχνάζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, qui est à un mot près (συχνάζειν) le texte de la Vl, contre tous les autres témoins de la Vc et de la Vm. JP omettent justement ce passage ; y a-t-il eu une contamination ponctuelle ?

b) la branche GQW

Elle est aussi facilement reconnaissable, mais cette fois surtout par les coupes communes : ces trois témoins dérivent d'un hyparchétype qui omettait dans l'édition Gelzer les chapitres XXII à XXVII, XXIX et XXX, XLII de la p. 85 l. 22 à la p. 89 l. 14, et XLVI jusqu'à la p. 99 l. 22. Les leçons de W, palimpseste, sont difficiles à élucider ; mais la comparaison avec GQ montre que nous avons là certainement la même recension avec les coupes et les leçons caractéristiques, et les titres de chapitres propres à cette branche. Aucun des trois témoins ne semble être la copie d'un autre ; G est le plus complet, QW introduisant des coupes supplémentaires indépendantes. Les fautes caractéristiques sont bien moins graves que celles de DJP ; la cohérence des témoins est élevée, puisque nous pouvons relever 109 accords propres à cette branche. Notons une tendance à gloser qui laisse supposer un hyparchétype où on indiquait deux leçons possibles à la fois. Nous trouvons ainsi, au lieu de ὁ κύβερνος dans le reste de la Vc, ὁ ναύκληρος καὶ ὁ κύβερνος (κυβερνήτης G) p. 353 l. 38 ; au lieu de στενώσεως on lit στενώσεως καὶ στενοχωρίας dans Q et στενοχωρίας dans G p. 355 l. 6. Cette branche est l'une des plus proches d'Anastase — mais Anastase a traduit un manuscrit complet et moins fautif — et parfois de A et de la Vl. L'accord des témoins permet donc de remonter à un hyparchétype d'assez bonne qualité).

c) C

C est un témoin en soi très médiocre qui tend à paraphraser et à accumuler les contresens (voir l'apparat critique de Gelzer). Ces lacunes sont d'autant plus regrettables que son modèle était bon : C s'accorde

souvent à la fois avec A et OV, ce qui pose une fois de plus le problème de la contamination (voir *infra*).

d) les meilleurs témoins, MX, et leurs collatéraux ZΦΨ
Ces deux manuscrits particulièrement anciens, selon toute apparence indépendants l'un de l'autre, sont isolés dans la tradition. Les fautes sont rares, surtout par comparaison avec la Vm et la Vl dont ils se rapprochent parfois. Comme Georg l'avait déjà noté pour X, ils devraient constituer la base d'une éventuelle réédition. Certaines fautes de X le rapprochent néanmoins de Ψ, un manuscrit exceptionnellement peu soigneux et mal écrit, et sans descendance, mais qui a puisé sur un modèle de bonne qualité ; notons συγκαθηζομένοις p. 15, 3 ; οἱ πρὸ αὐτοῦ p. 37, 2 ; Κερασίων p. 57, 1 ; omission de καὶ ἰαθεὶς et αὐτοῦ p. 75, 11 et 13 ; omission de εὐθέως p. 76, 22. D'autres fautes de Ψ le rapprochent de Z, difficilement lisible et fragmentaire : θέλειν αὐτὴν p. 51, 20 ; omission de ὅπερ - ὑπάρχει p. 52, 11 ; ταῦτα ἐπετέλουν pour ἐποίουν et κυριακῇ τοῦ πάσχα p. 53, 1 et 15 ; λεγόμενον pour γενόμενον p. 54, 12 ; omission de λεγομένην p. 73, 20 ; omission de ἔκτοτε p. 75, 18, et permettent d'esquisser un sous-groupe XZΨ. Φ est un témoin où les portions de texte les plus discriminantes font défaut ; les quelques caractéristiques observables le rapprochent de ce groupe, surtout de Ψ. Les accords sont néanmoins bien moins significatifs et récurrents que ceux qui définissent des branches comme DJP ou GQW. L'examen des numéros de chapitre rapproche par ailleurs ces témoins de C et HK, qui seraient des manuscrits apparentés de qualité inférieure (voir *infra*).

e) A et les problèmes de la contamination
Ce manuscrit est lui aussi isolé dans la tradition ; il a servi de manuscrit guide à l'édition Gelzer. A l'intérieur de la Vc, ce choix s'imposait face à CD qui sont médiocres. Les leçons de A sont en général supérieures à celles des branches DJP et GQW, et c'est le meilleur témoin après M et X. Il souffre néanmoins de deux défauts. Il contient une série de variantes mineures et étranges qui lui sont propres : nombreuses modifications de l'ordre des mots contre tous les autres manuscrits, leçons aberrantes comme le κατάκαρπον du prologue, partagé seulement avec GQW ; la collation avec MX permet aisément d'y remédier. D'autre part, c'est presque le seul manuscrit de la Vc à s'accorder sur certains points avec la Vl et la Vx. Comme les témoins de la Vl, A donne (avec AnGQZ) ἑταίρια pour ἕτερα p. 354 l. 72, λαμπρὸν pour πῦρ p. 354 l. 63, παρόντων pour συνόντων p. 360 l. 51, omet ταύτην p. 362 l. 10, ajoute (avec An) μηδὲν τὸ σύνολον λέγων αὐτῷ p. 363 l. 8, omet (avec C) καὶ τοῦτο p. 368 l. 1, donne ὅπου εἶπον σοὶ p. 370 l. 1, omet ἂν p. 377 l. 52, donne μειδιῶν τῷ προσόπῳ p. 379 l. 38, ajoute ἐρραπίσθη p. 384 l. 31, donne πρὸς αὐτὸν p. 385 l. 18, maintient (avec C) τί ἔν p. 388 l. 26, garde l'infinitif

substantivé au génitif, chap. XLV, p. 397 l. 6, et la tournure ἐν ποίῳ καὶ ποίῳ p. 376 l. 31. A présente encore d'autres convergences plus discrètes avec la Vl, en commun avec d'autres témoins de la Vc. Ces convergences-ci sont trop nombreuses pour s'expliquer par la polygenèse : A a dû être contaminé par le texte de la Vl, puisque ces quelques leçons ne se retrouvent dans aucun témoin de la Vm et que nous les voyons réapparaître pour ainsi dire au bout de la chaîne avec A, dans la Vc. Le même phénomène apparaît pour C, encore sur d'autres passages, et doit avoir la même explication.

f) HK et les versions abrégées
HK semblent liés entre eux, par les leçons et surtout par les titres, et se rapprochent dans une certaine mesure de C et MXZ ; Z est malheureusement à peine déchiffrable. STU sont également liés entre eux, sans pouvoir être rapprochés d'une branche plus que d'une autre. L'utilité de ces témoins pour une éventuelle réédition paraît restreinte.

g) Conclusion
Dans la tradition de la Vc, deux branches divergentes se reconnaissent aisément, JDP et GQW ; la première est la plus médiocre. Les deux groupes C et MX sont probablement liés, et ZHKΦΨ leur sont à leur tour subordonnés : c'est le noyau central de la tradition qui permettrait une réédition. Enfin, A présente un texte de haute qualité qui a suivi une évolution spéciale, en particulier du fait d'une contamination par la Vl. En fin de compte, l'édition Gelzer est comme décentrée par rapport à la masse de la tradition de la Vc parce qu'elle suit ce témoin très particulier qu'est A. La Vc est datée avant 867 par la mort de Nicolas I, le commanditaire de la traduction d'Anastase ; par contrecoup, l'état de la Vm dont elle dépend, représenté par L, remonte à une date encore plus haute.

7) Les rapports de la Vc avec O

Jusque là, nous avons supposé que la Vm était issue de la Vl et la Vc de la Vm, quitte à envisager des contaminations ultérieures (de A par la Vl, etc.). Cette reconstruction bute cependant sur les accords de O avec la Vc contre la Vm et les autres témoins de la Vl, en pratique V. Les recoupements les plus importants sont : καὶ ἔλεγεν BLV pour ἔλεγεν γὰρ OVc p. 345 l. 122 ; συγκαθημένων VVm pour συγκαθηζομένων OVc l. 125 ; φιλανθρώπου VVm pour πανσόφου OVc l. 133 ; τρισμακαρίστου VVm pour παμμάκαρος OVc p. 346 l. 141 ; μακαρίου VVm pour πανοσίου O et ὁσίου

Vc p. 347 l. 188 ; καὶ σεκρηταρίων om. OVc p. 349 l. 3 ; Κύριε VVm pour ὁ Θεὸς OVc p. 350 l. 27 ; κατὰ τοὺς ὕπνους VVm pour καθ'ὕπνους OVc p. 351 l. 51 ; καὶ μόναι VVm pour καὶ μόνον OVc p. 353 l. 20 ; ἐχωρήγησεν σου om. OVmVc p. 357 l. 41 ; τροφῶν om. OVc p. 358 l. 37 ; διαρθρῶσαι VVM pour διορθῶσαι OVc p. 362 l. 15 ; χόροι iter. VVm p. 396 l. 80 ; ὅσιον VVm pour ἅγιον OVc p. 405 l. 3 ; διὸ VVm pour δι'ὧν OVc p. 408 l. 35. On ne peut citer que deux accords dans le sens contraire, qui peuvent s'expliquer par une polygenèse banale : ὥσπερ εἰς λιμένα OVm pour ὡς εἰς λ. VVc p. 383 l. 21 ; συζευχθῆναι OVm pour ζευχθῆναι VVc p. 399 l. 18. Les accords OVc contre VVm semblent donc trop nombreux pour être le fruit du hasard. L'explication la plus naturelle serait que la Vc découle d'une branche de la Vl attestée par O, et la Vm d'une autre branche de la Vl attestée par VY et indirectement NR. Mais l'abondance bien supérieure des accords entre Vm et Vc contre la Vl l'exclut : la Vm et la Vc sont nécessairement liées. Donc, soit la recension d'O a été contaminée par la Vc — hypothèse peu vraisemblable — soit plutôt les rédacteurs de la Vc qui ont travaillé sur la Vm ont aussi consulté un témoin de la branche de la Vl attestée par O.

8) Les chapitres, leur numérotation et leurs titres

Léontios lui-même divisait certainement son texte en chapitres, en κεφάλαια ; ses formules de transition conservées dans la Vl montrent son souci d'articuler ces unités dans son texte. Ainsi, il explique l'intercalation du chapitre XXXI entre les chapitres XXX et XXXI, qui sont les deux parties de la même histoire, par cette formule : "le chapitre sur cette femme (Τὸ κατὰ τήνδε τὴν γυναῖκα) s'est emparé de mon esprit" (p. 382) ; il renvoie de même "au chapitre précédent" (en fait le XVI) au début du chapitre XVIII, p. 365 l. 1. Les renvois à ces κεφάλαια sont courants — renvoi au "dixième chapitre" p. 359 l. 12, renvoi d'ailleurs exact au chapitre X p. 356-357 ; renvoi "à un chapitre" (ἔν τινι κεφαλαίῳ, en fait le chapitre X) p. 402 l. 6, renvoi à "un autre chapitre" (en fait le XXXVII) p. 395 l. 60. Léontios avait donc sûrement des chapitres, et aussi une numérotation de ces chapitres si le renvoi au "dixième" chapitre n'est pas dû à un copiste. Mais rien ne laisse penser qu'il ait rédigé les titres.

Dans la Vl, le bref fragment de Y qui nous est conservé donne au chapitre VI le titre (περὶ τῶν ἐκφευγόντων τοὺς Πέρσας) que l'on retrouve dans la Vc ; il y avait en marge un numéro de chapitre, illisible (peut-être ζ' selon Mercati) ; plus loin, Y donne le numéro 14 au chapitre XII.

V donne une numérotation, et le titre περὶ τῶν πταισάντων δύο κληρικῶν. O donne une division et une numérotation propres qui ne coïncide que rarement avec celle de V, plus une série de titres complète. La numérotation éditée, celle de V, est d'ailleurs incohérente, passant de XXV à XXVII, de XLIII à XLV, et de LII à LVI. Ces coupures dans la numérotation ne semblent pas indiquer qu'il manque des chapitres, puisque la conclusion du chapitre XXV (Jean sait susciter par le geste et la parole la charité des autres, p. 378) annonce bien le sujet du chapitre XXVII (l'histoire de Troïle), celle du chapitre XLIII résume les "soucis quotidiens" (καθημεριναὶ φροντίδες, p. 397) de Jean l'Aumônier et annonce évidemment le sujet du chapitre XLV, le souci (φροντίδα) qu'a le patriarche de la bonne tenue de tous à la messe, et le chapitre LVI comparant le bénéfice que les gens de Tyane retirent d'avoir eu comme concitoyen Apollonios, dont ils se vantent (ἐγκαυχώμενοι, p. 403), avec celui qu'Amathonte retire de la sépulture de Jean, est annoncé par la fin du chapitre LII où Léontios attribue à la Providence la volonté de ne pas priver Amathonte de ce sujet d'orgueil (καύχημα) que sera la sépulture du patriarche. La numérotation a donc été brouillée déjà dans le modèle de V. De toute façon, la division des chapitres telle que nous la trouvons dans V n'est pas complètement cohérente : la séparation arbitraire de l'histoire du douanier Pierre en deux chapitres, p. 369, l'inclusion par erreur dans le chapitre XXIV de l'introduction du chapitre XXV, p. 376, et dans le chapitre XXIX de la conclusion du chapitre XXVIII, p. 381, sont autant d'indices d'une confusion. Dans tous ces cas, la division des Vm et Vc est bien plus logique. Mais les meilleurs témoins de la Vm gardent des traces de la division primitive : IL maintiennent dans le chap. 30 (G. p. 63 l. 2) la coupure avant Τῇ ἐπιούσῃ νυκτὶ qui ne se justifiait pourtant dans la Vl que par l'intercalation du chapitre XXXI. Les divisions actuelles de la Vl dans V sont donc vraisemblablement très proches de celles de Léontios. Les divisions introduites par O, avec une numérotation et des titres cohérents, sont en revanche plaquées après coup sur le texte au mépris de plusieurs divisions naturelles.

Dans les Vm et les Vc, les divisions sont légèrement différentes. Parmi les témoins importants, seuls ABCGILMPQXZ donnent une numérotation qui permette de suivre les divisions entre chapitres. Outre les différences déjà relevées, ces versions ajoutent des divisions supplémentaires p. 345 l. 107, p. 351 l. 50. L'édition Gelzer, à la suite de A, ne place pas de division entre les chapitres XLV à XLIX et entre LVII et LVIII ; mais la plupart des témoins, CGIJLMPXZ, le font. Certains témoins introduisent de nouvelles divisions évidemment secondaires : IL dans le chapitre 41 (G. p. 82 l. 1) distinguent un chapitre pour la citation de la révélation de Syméon Stylite sur le destin de l'âme après la mort. Ces divergences sont néanmoins assez rares, comme le montre le

tableau en annexe ; les divisions confirment l'antériorité de la Vl et ont été relativement peu remaniées. A l'intérieur des autres branches, la numérotation, qui reflète les divisions prises en compte par le scribe, confirme les groupes déjà constitués : BIL s'accordent, GQW font bloc, et CMXZ se rapprochent. Cela n'empêche pas la numérotation, recopiée sur des manuscrits antérieurs, d'être souvent incohérente : seuls B dans BIL et M dans CXMZ ont une numérotation cohérente. Notons le flottement général vers les chapitres XLV à XLVII où le texte de Léontios laisse hésiter entre plusieurs répartitions des chapitres.

La série des titres est plus complexe. BEILMVX ne donnent pas de titres ; toute la Vm et deux des témoins les meilleurs de la Vc se passent donc de titres. DJP n'en donnent qu'à quelques chapitres vers le milieu du texte (le copiste de l'hyparchétype a oublié de recopier la série complète). N ne donnait pas de titres à l'origine, mais une seconde main les a rajoutés dans les marges et en bas de page — nécessairement d'après un autre manuscrit qui doit être apparenté à Z (c'est là un exemple intéressant d'une possiblité de contamination). Les séries quasi complètes ne se trouvaient donc que dans la branche GQW, puis dans ZHK, les titres rajoutés à N et l'*Athous Laura H 206* (désigné par La) — c'est-à-dire toute la branche que l'on peut rapprocher de Z et peut-être de C. Parmi les témoins de la Vl, Y conserve un titre et O donne une série presque complète, assez différente des titres des autres témoins, dominée par la formule τοῦ αὐτοῦ[52]. Le tableau joint confirme les parentés esquissées entre les manuscrits, avec les groupes NR, GQX et DJP ; mais les divergences entre les groupes sont moins frappantes que les accords. En général, ces titres n'apportent pas de renseignements nouveaux, et sont visiblement tirés du texte qu'ils introduisent, auquel ils empruntent des expressions entières ; par exemple, le chapitre XLVI a comme titre dans Z περὶ τοῦ συντυγχάνειν τινὰ ἐν τῷ ἱερῷ, c'est-à-dire la première ligne du chapitre à peine adaptée, et le titre de GQ est à peine différent. Il est difficile d'en attribuer la paternité à Léontios : il doit s'agir de titres apportés à date assez haute par des copistes.

Ces deux données supplémentaires que constituent les titres et la numérotation des chapitres rapprochent davantage les manuscrits CMX et HKZ, c'est-à-dire le groupe où figurent les témoins les plus intéressants pour une réédition. Le fait le plus curieux est l'absence de titres dans la Vm qui connaît pourtant la division en chapitres.

[52] O coupe en deux les chap. IX et L ; il ne compte pas les chap. XVI, XVII, XXX, XL, XLII-XLVIII, LVI-LVIII et LX. Ses titres reprennent les formules du texte de Léontios sans même les adapter grammaticalement, comme le montre le titre du chap. LIX, περὶ τοῦ γυναίου τοῦ τὸ βαρύτατον ἁμάρτημα ἔχουσα (sic !).

9) La traduction latine d'Anastase (An)

Les problèmes qu'elle soulève ne peuvent être complètement résolus faute d'une édition critique de cette traduction latine qui a connu une large diffusion (voir F. p. 272-273 ; G. p. XXXV-XL)[53]. Anastase[54] fait de sa préface une dédicace au pape Nicolas Ier, commanditaire de l'ouvrage, plus qu'une description de son travail, et justifie son style de traduction en indiquant qu'il a voulu rendre "non verbum e verbo, sed sensum e sensu"[55]. Qu'il ait eu à sa disposition un ou plusieurs témoins, il est clair que son texte a l'étendue de celui de la Vc.

La technique de traduction d'Anastase est variable ; en effet, il s'efforce en général de suivre littéralement le lexique du texte grec jusqu'à la limite de l'obscurité en latin (voir G. p. XXXVI). Il traduit ainsi συμπαθέστατον (F. p. 376 l. 45) par "copatientissimo" et λογοθετουμένην (F. p. 395 l. 75) par "rationem ponentem." Ce faisant, Anastase est amené naturellement à gloser les termes rares du grec qu'il reproduit, comme μαινομένης (F. chap. XVIII, p. 366 l. 16) rendu par "seccatorum piscium qui maenomenae dicuntur." Mais il étend ce procédé à des mots grecs courants rendus par deux termes latins successifs, comme στενώνων (F. p. 346 l. 156) traduit par "constringens et in nihilum redigens" ; il est du coup difficile de se prononcer lorsque les témoins grecs eux-mêmes présentent des recensions plus ou moins développées. Parfois, sa traduction est au contraire une paraphrase libre du grec ; il

---

[53] Dans son *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum*, Bruxelles 1909, p. 574, A. PONCELET mentionne sept témoins pour les seules bibliothèques du Vatican. On a découvert depuis le *Berne 377* (*An. Boll.* 92, 1974, p. 66). Signalons un manuscrit du XVe s. récemment catalogué à la bibliothèque de Yale, le Beinecke 177, écrit en Allemagne, qui donne la traduction d'Anastase aux folios 43-68v : B. A. SHAILOR, *Catalogue of the Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library Yale University*, I, Binghamton 1987, p. 239.

[54] Sur ce personnage étonnant, voir C. LEONARDI, "Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico", *Studi Medievali* 8, 1967, p. 59-192, et en dernier lieu G. ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX", in : *Giovanni Scoto nel suo tempo : L'organizzazione del Sapere in età carolingia*, Spolète 1989, p. 513-536.

[55] La traduction est pourtant très littérale, et tend au mot à mot. Mais dans le contexte d'Anastase, cela signifie simplement qu'il prend ses distances avec le type de traduction pratiqué alors par Jean Scot Erigène, suivant non seulement le mot à mot du grec, mais encore sa syntaxe et son ordre des mots, au point d'aboutir à un texte latin inintelligible : P. CHIESA, "Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo : sviluppi di una tecnica", in : *Giovanni Scoto nel suo tempo : L'organizzazione del Sapere in età carolingia*, Spolète 1989, p. 171-200.

rend par exemple διὰ τὴν λειψυδρίαν τοῦ Νείλου (F. chap. XXX, p. 381 l. 2) par "eo quod fluvius Nilus secundum consuetudinem non irrigaret aquis terram" ; la phrase ἦν δὲ ἐν εὐπορίᾳ πολλῇ ὁ κλαπεὶς est traduite "qui multas possederat facultates" et replacée deux lignes plus haut après ἄνθρωπος, p. 355 l. 1. Enfin, les erreurs indiscutables ne manquent pas : petites omissions, contresens, faux sens, fautes de temps, de genre ou de nombre ; il est néanmoins rare qu'elles obèrent gravement la compréhension du texte. Anastase n'a apparemment pas eu de mal à déchiffrer son ou ses manuscrits grecs, sauf une erreur de lecture p. 404 l. 29-30, où la traduction "non attendit, sicut debuisset, suis" indique qu'il a lu οὐ πρόσεσχεν τοῖς οὐκ ἰδίοις ὡς ἔδει au lieu de οὐ πρόσεσχεν τοῖς οὐκ ἰδίοις ὡς ἰδίοις. Dans l'ensemble, la traduction est assez fidèle.

Le problème se complique lorsqu'il s'agit de déterminer à quelle branche de la Vc appartenaient le ou les témoins utilisés. La traduction d'Anastase donne en effet une combinaison de leçons caractéristiques qui ne se retrouve chez aucun témoin grec connu. En général, elle ignore les erreurs de la branche la plus reconnaissable, DJP ; ainsi Anastase donne "ascendentes" p. 350 l. 1 pour ἀνελθόντες là où DJP donne ἐλθόντες. Mais plusieurs leçons rapprochent son texte à la fois de DJP et de M et GQW ; Anastase omet avec GJMPQ la phrase ὡς ἀπέρχομαι ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ (G. p. 89 l. 25) donnée par AC et la Vm à la place d'une leçon donnée par DX et la Vl. Anastase se donne la peine de traduire par "alicubi" le που p. 405 l. 56, avec la Vl et GJMPRQX contre la Vm et ACD. M et X sembleraient donc les plus proches au sein de la Vc. Mais Anastase donne parfois des leçons typiques de la Vm et de la Vl, comme "quantos" pour πόσους p. 396 l. 101 avec EILOV contre ποίους de tous les témoins de la Vc[56]. Parfois même, il donne des leçons de la Vl contre la Vm et la Vc, comme "reliqui" p. 380 l. 12 pour traduire λοιποὶ omis par la Vm et la Vc. En général, il donne des leçons bonnes souvent perdues dans les témoins de la Vc, comme "socia" p. 354 l. 72 pour ἑταίρια de V et AGQZ au lieu de ἕτερα des autres témoins.

[56] Comme le remarque Festugière p. 272-273, on trouve "et crede, si propalaveris me, barbaris vendam te, aut si non audieris me" qui rend bien le καὶ πίστευσον, ἐὰν ἐξάξῃς αὐτό, εἰς βαρβάρους πωλῶ σε ἢ καὶ ἐὰν μὴ ἀκούσῃς μου de BEIL, p. 370 l. 90-92, (la Vl a une formule de serment à la place de πίστευσον) et pas la formule de AC ; mais ces deux manuscrits sont les seuls témoins qui ne s'accordent pas ici avec la Vl et la Vm. Les autres cas cités par Festugière p. 272-273 s'expliquent de manière analogue : c'est le privilège accordé par Gelzer à A qui seul donne l'impression à la lecture de son édition que la Vc et Anastase divergent ; à lui seul, C démontre le contraire. Seule l'omission de καὶ μόνοι p. 347 l. 32 produit un accord fragile avec B contre EL, la Vl et la Vc : Anastase et B ont plutôt commis la même faute indépendamment.

La valeur de la traduction d'Anastase est donc incontestable en ceci que son texte rend un texte grec de bonne qualité. Mais quel est ce texte grec ? Les éléments recueillis permettent de nous limiter à deux hypothèses : soit Anastase a utilisé un seul témoin de la Vc, et dans ce cas un témoin excellent d'un état de la Vc maintenant inaccessible en grec, soit il a édité un texte grec qui lui est propre en corrigeant un témoin de la Vc d'après des leçons d'un autre témoin qui relevait vraisemblablement de la Vm avant le remaniement propre à BEIΩ. Dans les deux cas, il est impossible de situer précisément le témoin de la Vc utilisé.

10) L'Anonyme et la version du Métaphraste : des témoins indirects de la Vl et de la Vx

A une date antérieure à la compilation du Métaphraste, un remanieur anonyme a écrit une *Vie* de Jean l'Aumônier qui est en fait une paraphrase successivement de la *Vie* de Moschos et Sôphronios, puis de la *VJ* connue à travers un témoin de la Vl. H. Delehaye a montré que le Métaphraste a puisé directement sur l'Anonyme pour composer son texte, et qu'il n'a pas eu accès au texte original de Moschos et Sôphronios[57]. Les coupes opérées dans la *VJ* par l'Anonyme et par le Métaphraste sont en effet rigoureusement identiques ; tous deux commencent au chapitre I en négligeant le Prologue, donnent les chapitres I-II, IV-XVII, XIX-XXVIII, XXXI, XXXV, XXXVIII, L, XLV-XLVI, LI-LII, et LVII à LX[58].

Il reste à déterminer quelle recension a utilisée l'Anonyme. Bien que la paraphrase soit assez libre, la comparaison montre vite qu'il s'agissait de la Vl. Plusieurs passages propres à la Vl sont en effet résumés dans l'Anonyme : le récit du nauclère à son ami (D. p. 32 l. 35 ss. / F. p. 354 l. 75-77), la mention des luttes de Moschos et Sôphronios contre les hérétiques (D. p. 43 l. 15-19 / F. p. 364 l. 10-16), les vêtements des

[57] Voir n. 3 pour l'édition du texte. Les références à l'édition Delehaye sont données ci-après sous la forme "D. p. x l. x."

[58] L'ordre proposé par H. Delehaye, *op. cit.* (n. 3), p. 9, est à rectifier sur quelques points : le chap. 32 Gelzer (XXXIII Vl) n'est pas intercalé comme il le croyait entre les chap. 18 et 19, il s'agit simplement de la mention de Moschos et Sôphronios dans le chap. XVIII de la Vl que Delehaye ne pouvait qu'ignorer ; les chap. 30-31 de Gelzer (XXIX, XXX et XXXII de la Vl) ne sont pas repris.

officiels qui leur donnent l'apparence d'immortels (D. p. 44 l. 9-10 / F. p. 365 l. 17-20), la colère des clients des prostituées contre le succès de Vitalios auprès d'elles (D. p. 62 l. 4-9 / F. p. 390 l. 120-127), la rumeur de l'arrivée du moine de Tyr avec Pélagie-Porphyria et la sortie de la foule (D. p. 64 l. 35-36 / F. p. 400 l. 50-51). Des précisions (σήμερον D. p. 55 l. 21 / F. p. 378 l. 9, ὑπομειδιῶν τῷ προσώπῳ D. p. 56 l. 1 / F. p. 379 l. 38, μηδὲ θέλοντα D. p. 56 l. 11 / F. p. 379 l. 51, πρὸς τὸ συμφέρον D. p. 57 l. 8 / F. p. 380 l. 1, μηδὲν ... ταραχθεὶς D. p. 57 l. 19 / F. p. 380 l. 15, νύκτωρ D. p. 59 l. 2 / F. p. 384 l. 14, l'arrivée de Rhodes D. p. 69 l. 26-27 / F. p. 405 chap. LIX l. 4-5) et des transitions entre chapitres (D. p. 38 l. 11-14 et p. 65 l. 1-2 / F. p. 359 l. 85-86 et p. 401 l. 52-53) sont maintenues contre la Vm et la Vc. Parfois, ce sont des formules typiques de la Vl qui se retrouvent quasi intactes (τῷ πλησίον αὐτοῦ πάντοτε παριστταμένῳ D. p. 42 l. 28 / F. p. 363 l. 7, διὰ μεθόδου D. p. 45 l. 33 / F. p. 367 l. 66, ἐπὶ τριετίαν D. p. 52 l. 6 / F. p. 374 l. 64, ἐν ἁπλότητι καρδίας D. p. 52 l. 28 / F. p. 374 l. 88, ὑποκάτω τῆς θείας τραπέζης D. p. 54 l. 6 / F. p. 376 l. 12-13, τοῦ καταγέλωτος D. p. 64 l. 16 / F. p. 400 l. 27) ou déformées (μεθ'ὅρκων φρικτῶν D. p. 31 l. 33 / F. p. 353 l. 36, et de nombreuses autres formules de serment, τὴν ἀναίμακτον ἱερουργῶν θυσίαν D. p. 38 l. 34-35 / F. p. 360 l. 26, φρουρηθῆναι ἢ ζημιωθῆναι ἢ ἀφορισθῆναι ἢ καὶ παντελῶς ἀπορριφῆναι τῆς διακονίας αὐτῶν D. p. 40 l. 34-35 / F. p. 362 l. 56-57, le serment par le Buisson ardent D. p. 65 l. 6 / F. p. 401 l. 55-56, celui par le Tribunal du Jugement D. p. 68 l. 34-35 / F. p. 404 l. 14-15). Dans certains cas, le lien avec la Vl est probable sans pouvoir être affirmé ; la comparaison de Jean consolant son neveu à un médecin des âmes cherchant à apaiser la brûlure, τὴν δίκην πυρὸς ἀνάπτουσαν λύπην ... κατασβέσαι, se comprend probablement par la phrase de la Vl qu'omettent les autres versions, καταψύξαι ἅπασαν τὴν ... ζέσιν (D. p. 41 l. 32-33 / F. p. 363 l. 21).

On ne rencontre en revanche pas à ma connaissance d'expression ou d'addition caractérisque des Vm et Vc. Les additions par rapport à la Vl sont dues à l'Anonyme lui-même qui introduit des parallèles bibliques (Lazare D. p. 44 l. 36, Job p. 49 l. 9 et p. 57 l. 21), rétablit ou complète des citations bibliques (*Ps.* 36, 25 : D. p. 59 l. 21), élève en général le niveau de langue (κατὰ τὴν τῶν Γαζέων πόλιν D. p. 52 l. 17 / ἐν Γάζῃ F. p. 374 l. 75), et rajoute parfois des passages pour améliorer les transitions (p. ex. D. p. 66 l. 16-19).

Il reste à préciser si nous pouvons déterminer quelle branche au sein de la Vl est à l'origine du texte de l'Anonyme. Or, malgré le faible nombre de nos témoins de la Vl et les modifications apportées par la paraphrase, il semble bien que l'Anonyme atteste un état de la Vl qui est à l'origine de la Vx. Les coupes du texte tout d'abord rendent l'hypothèse possible, sinon probable ; un examen détaillé permet de constater que l'Anonyme, comme l'archétype commun de NR, omet le

chapitre XVIII, pratiquement toute la conclusion du chapitre XXI après la p. 371 l. 180, entièrement la fin du chapitre XXI après la p. 372 l. 21, celle du chapitre XXIII après la p. 375 l. 101, les chapitres XXIX (après la l. 3), XXX, XXXIII-XXXIV, XXXVI-XXXVII, XXXIX, XLI-XLIII, XLVII-XLIX, les cinq premières lignes du chapitre LII, le chapitre LVI et dans le chapitre LVII les l. 27-55. En dehors du Prologue, toutes les omissions importantes de l'Anonyme se retrouvent dans l'archétype de NR. Certaines leçons confirment cette idée, malgré tous les aléas de la paraphrase, en particulier dans le chapitre sur le douanier Pierre qui est l'un des passages les plus discriminants entre NR et le reste de la Vl. Argument *a silentio* nécessairement fragile : l'Anonyme omet pour une fois avec NR une formule de serment particulièrement bien typée, μὰ τὸν Θεὸν γινώσκοντα τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων (D. p. 48 l. 18 / F. p. 370 l. 90-91). Plus net : l'Anonyme contient des précisions ou des amplifications propres à NR confirmées plus d'une fois par la Vm, comme πληροφορίαν παρασχὼν τῷ κυρίῳ ἑαυτοῦ μηδενὶ τὸ πραχθὲν ἐξειπεῖν ἄχρι βίου ζωῆς αὐτοῦ contre μεθ' ὅρκου μηδενὶ εἰπεῖν τὸ μυστήριον NR (D. p. 49 l. 1-2 / F. p. 370 l. 115-116 δώσας αὐτῷ ὅρκον ὅτι οὐδενὶ θαρρεῖ), et surtout ὁ πατρίκιος (D. p. 49 l. 39 / F. p. 371 l. 52 où la Vm n'a pas cette précision) et ὡσεὶ φλόγα πυρὸς (D. p. 50 l. 15 / F. p. 175 φλόγα) avec NR et la Vm. Le passage sur Sarapion, ἐπὶ τῆς ἀγκάλης ... παρά τινος, s'accorde également mieux avec NR qu'avec OV (D. p. 51 l. 2-3 / F. p. 372 l. 10-11). Ces accords nous permettent de revenir sur la paraphrase par l'Anonyme des huit premiers chapitres de la *VJ*, ceux pour lesquels NR suivent en gros la Vc ; à la lecture des premières pages, Festugière a pu en effet croire que l'Anonyme avait utilisé la Vc (F. p. 315-317). En fait, peu de leçons de ces premiers chapitres permettent d'établir une discrimination claire à travers le prisme déformant de la paraphrase. Festugière se fondait probablement sur l'omission dans l'Anonyme des l. 2-15 du chapitre I (F. p. 347), omission qui caractérise à la fois la Vc et NR. Quelques autres détails vont dans le sens d'un alignement sur la Vc : l'expression ὁ ἐν ἁγίοις Σωφρόνιος (D. p. 27 l. 23 / F. p. 350 chap. V, l. 5), la conclusion de ce même chapitre V, φασί τινες τοῦτον τὸν ἀμίμητον μιμήσασθαι Κωνσταντῖνον τὸν μετὰ Ἡράκλειον τῆς βασιλείας κρατήσαντα, ὃς καὶ υἱὸς αὐτοῦ ἐγεγόνει (D. p. 28 l. 1-3 / F. p. 350 l. 31-36) et l'omission d'un passage caractéristique des Vm et Vl sur le rôle de l'évêque Théodore d'Amathonte (D. p. 28 l. 23 / F. p. 351 l. 20-22). L'alignement sur la Vl ou au moins sur la Vm reprend au plus tard dans le chapitre VIII avec la mention des "effroyables serments" du nauclère (D. p. 31 l. 33 / F. p. 353 l. 36) — à l'endroit où N rejoint la Vl. Tout laisse donc penser que l'Anonyme a utilisé en fait un ancêtre de la Vx qui possédait déjà plusieurs des caractéristiques de celle-ci : alignement sur la Vc pour les premiers chapitres, omissions de certains chapitres, leçons proches

de la Vm. Paradoxalement, l'Anonyme et le Métaphraste nous donneraient de l'extension de cet ancêtre une image plus exacte que NR eux-mêmes. Cette hypothèse confirmerait l'existence de liens privilégiés entre la Vx et l'archétype de la Vm. Elle permettrait enfin de confirmer l'exactitude de l'Anonyme par rapport à ses modèles, déjà attestée pour le texte de Sôphronios et Moschos par l'existence de l'Épitomé[59]. Certaines des critiques modérées de H. Delehaye sur la fidélité de l'Anonyme tombent en effet dès que l'on sait que l'Anonyme reprenait la Vl, et avec elle des passages inconnus des Vm et Vc ; si "une cohésion plus parfaite fut obtenue par de nombreuses transitions", c'est d'abord parce que la Vl en comportait davantage que les versions abrégées.

Comme l'Anonyme omet plusieurs passages de la Vl et de la Vx insistant sur le privilège conféré à Chypre et à Amathonte par la sépulture du saint, il y a toute chance pour que l'Anonyme n'ait pas écrit à Chypre même. Il a nécessairement écrit avant le Métaphraste, donc avant le milieu du Xe siècle, ce qui par contrecoup place à une date encore plus haute l'ancêtre de la Vx qu'il a consulté.

11) La version longue (Vl)

Dans notre hypothèse, l'édition du texte de Léontios revient à celle de la Vl qui constitue le stade le plus proche de l'archétype que nous puissions atteindre. Les trois seuls témoins directs sont OVY, mais nous avons vu que la Vc (A), la Vm (L et BEIΩ), l'Anonyme et surtout la Vx (NR) fournissent des témoignages indirects sur la Vl. Dans la pratique, l'édition de la Vl consiste majoritairement à choisir entre les leçons de O et celles de V, un choix qu'il n'est pas toujours facile de motiver au vu de ces deux seuls manuscrits, comme le reconnaissait l'éditeur (F. p. 300). La comparaison avec Y et les témoins indirects permet de progresser sur ce point : quand O et V divergent, celle de leurs deux leçons qui se retrouve dans d'autres témoins est en général préférable.

[59] E. Lappa-Zizicas a en effet démontré de façon convaincante à partir de l'Épitomé que l'auteur de l'Anonyme suit de près le texte des deux assistants de Jean l'Aumônier, hors la conclusion rendue incongrue par l'adjonction de la *VJ* (qui perd son Prologue pour la même raison) : "Un épitomé de la *Vie de saint Jean l'Aumônier*", *An. Boll.* 88, 1970, p. 265-278, spécialement p. 267. L'Anonyme omet plusieurs chapitres de la *VJ* tout simplement parce que le modèle que nous lui avons supposé les omet. L'hypercriticisme de H. Delehaye sur la conservation du texte de Sôphronios à travers l'Anonyme (*op. cit.*, p. 16) semble exagéré.

Or, le plus souvent, NR et Y justifient les leçons de V lorsque nous avons le choix entre des variantes de OV : soit O déforme le texte, soit il repose sur une branche distincte de la tradition de la VI.

En général, O est écrit avec peu de soin ; il accumule les petites fautes d'orthographe et les fautes mécaniques ; il tend à compléter les citations bibliques, comme *Jean* 8, 3-11 au chapitre XXXVIII l. 79 et *Matthieu* 6, 33 aux chapitres XXVIII l. 42 et LI l. 32. V, le seul témoin vraiment complet, est dans l'ensemble meilleur ; mais par haplologie et homéotéleute il contient plusieurs petites omissions, comme p. 375 l. 7-12 une longue omission de συνάξεις à συνάξεις ou p. 405 l. 56-57 de κυρίου à θεοῦ (des portions de texte dont la Vm et la Vc nous attestent qu'elles remontent à l'archétype). O commet de son côté des omissions comparables, là encore contre la Vm et la Vc : il omet ainsi τινὲς δέ φασιν καὶ αὐτὸν εἶναι p. 359 l. 10-11. Le problème devient délicat lorsque l'un des deux témoins principaux de la VI, O ou V, présente seul une leçon qui ne figure pas dans les autres témoins ; le cas se reproduit plusieurs fois pour O, et Festugière l'a souvent expliqué par "la tendance de O à amplifier" (F. p. 299). Le style souvent redondant de Léontios pourrait justifier plusieurs de ces leçons ; c'est là encore la comparaison avec les autres recensions qui seule démontre l'amplification par O. O donne ainsi p. 384 l. 31 ῥαπισθῆναι, σταυρωθῆναι καὶ λόγχῃ κεντηθῆναι κατεδέξατο, V ἐρραπίσθη, ἐσταυρώθη καὶ τὰ ἑξῆς, les Vm et Vc ἐσταυρώθη καὶ πάντα τὰ λοιπὰ δι'αὐτὸν ἔπαθεν, et A ἐραπίσθη καὶ ἐσταυρώθη καὶ etc. (G. p. 66 l. 5). La similitude de construction de tous les autres témoins montre bien que c'est ici O qui a amplifié, comme une ligne plus haut en portant οὐ ἀπηξίωσεν νῖψαι contre ἔνιψεν dans tous les autres manuscrits. Pourtant, dans d'autres cas la leçon de O doit être préférée dans le doute contre tous les autres manuscrits, parce qu'elle apporte un élément supplémentaire ; le scribe de O a certes pu ajouter à partir du contexte ὅταν πέμψῃ αὐτῷ τίποτε p. 345 l. 157 ou encore ποτὲ δὲ τὰ σάβανα βαστάζοντα p. 370 l. 120, mais la paraphrase n'est pas évidente et la leçon peut être ancienne. Le choix est donc par définition conjectural dans les passages où OV sont seuls en lice ; Festugière rejetait par exemple la leçon ὑπὲρ πᾶσαν εὐλογίαν de O p. 370 l. 122 que viennent justement confirmer NR, et le καὶ εὐφρανθῆναι p. 350 l. 20 confirmé par NRY et l'Anonyme. De même, O est seul à donner τοῦ συμμάκαρος τοῦ πατριάρχου ... λέγω δὴ p. 409 l. 42-43. Enfin, O est le seul manuscrit qui donne certains vulgarismes comme ἐσχάνει (p. 346 l. 161) ou δεῦ p. 354 l. 72, reconstitué dans le second cas par l'éditeur à partir de la leçon incompréhensible δέου de O : ces vulgarismes s'accordent avec ce que nous savons du style de Léontios qui passe sans transition d'un niveau de langue à un autre, et si le copiste de O les reproduit mal, c'est qu'il ne les comprend plus ou les trouve déjà déformés sur le manuscrit qu'il

utilise. O ne peut donc pas être considéré comme un témoin mineur systématiquement inférieur à V, mais comme le seul témoin, assez médiocre, d'une branche distincte de la VI qui est indépendante de VY et de l'hyparchétype de la Vx.

Enfin, quelle place accorder aux leçons propres à la Vx ? Remontent-elles à un état de la VI meilleur que celui attesté par les témoins directs ? C'est apparemment le cas dans de rares endroits, mais le choix varie avec le contexte et ne peut obéir à une règle fixe ; dans le doute nous donnons en apparat critique toutes les variantes importantes de la Vx qui ne sont pas reprises dans le texte.

12) Propositions de corrections

Une remarque générale : la traduction Festugière de κἄν par "environ" devant l'expression d'une quantité n'a aucun fondement ; du sens syntaxique connu de "même si", la langue a déduit le sens de "même s'il faut aller jusqu'à", c. à. d. "au moins" ou "bien" dans le sens de "au moins autant que", approximation courante en français. On traduira ainsi F. p. 360, l. 42 (au moins 20 *hebdomarioi* pour être sûr de retrouver le diacre), F. p. 391, l. 10 (voilà bien soixante ans que le saint est pécheur), F. p. 400, l. 47 (l'enfant avait au moins sept ans, ce qui implique sept ans de pénitence au désert pour la moniale), F. p. 407, l. 71 (la femme veut savoir au moins le sort de sa tablette). On retrouve le même sens dans la *VS*, p. 146 (au moins une marmite de lupins) et p. 163 (au moins sept verres). De même, la suggestion de Festugière sur la nuance entre *Tas euchas* et *Ma tas euchas* (F. p. 556) me semble ne rien apporter après l'étude de D. Tabachovitz.

La liste suivante contient : 1) en corrections, les modifications suggérées pour le texte grec et la traduction 2) en apparat critique, certaines leçons jugées intéressantes des autres recensions, surtout de la Vx. Les références de page et de ligne sont celles de l'édition Festugière, en suivant la numérotation exposée *supra*.

p. **343** l. 15 : καλλίστην καὶ θεάρεστον NR

l. 23 : τούτου ἀνδρὸς R, ἀνδρὸς N

p. **344** l. 50 : supprimer le premier ὡς avec V et les autres témoins ; la nuance de cause n'est pas nécessaire pour le premier participe ;

traduire : "ce n'est pas en effet pour nous faire leurs détracteurs ni parce que nous nous croyons capable d'imiter leur divine sagesse ..."

l. 65 : maintenir καὶ avec les manuscrits et traduire "ont dépeint *aussi* leur sujet de façon savante et élevée" ("aussi" parce que leur traitement du sujet découle du fait qu'ils sont "habiles et capables dans l'art de la parole")

l. 76 : (νυγμάς τινας) καὶ BENRV à maintenir

p. **345** l. 130 : supprimer ἐκεῖνος de O, omis par tous les autres témoins ; c'est un de ces pronoms de rappel introduits par les copistes gênés par l'ambiguïté des phrases de Léontios

l. 130 : προσαιτῶν: πτωχὸς μηδὲν λαβὼν παρά τινος, εἷς τῶν συγκαθεζομένων NR

l. 132 : τίποτε κτῆμα NR

p. **346** l. 168 : εἰπεῖν τὸ πρᾶγμα NR

l. 176 : ἀνθρώπων O : ἀνθρωπίνην R, om. NV ceteri

l. 180 : παρευθὺ ἀνέστησα NR

l. 185 ; μεταλάβωμεν πρότερον NR

p. **348**, chap. II l. 1 : maintenir contre O la leçon de Vm et Vc μὴ παριδεῖν τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθόν, confirmée par V qui omet seulement καὶ τοῦτο

l. 7 : lire γράψας NOR ceteri contre V ; traduire : "il en fit preuve en rédigeant ..."

l. 10 et 27 : maintenir l'orthographe πρόθημα de OV et la plupart des témoins

l. 12 : maintenir καὶ (ἐλάχιστος) avec NOR ceteri

l. 27 : la restitution de διατύπωσιν qui ne figure que dans la Vm est inutile ; sous-entendre ἡμέραν et traduire : "à compter du jour du présent édit ..."

p. **349** l. 27 : lire ἔστω σοι avec NRV ceteri

p. **350** l. 20 : lire χαρῆναι καὶ εὐφρανθῆναι avec NORY contre V

l. 27 : lire ὁ καὶ NOR ceteri contre ὅς V

p. **354** l. 56 : ἀρχαῖον συναλλάκτην NR ceteri, fortasse recte

l. 56 ss. : paraphrase évidente de N, καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ πλοίου εὗρεν αὐτὸν καὶ λέγει· Θέλεις, κῦρι ὁ δεῖνα, ἀγοράσαι ὀλίγον κασσίτερονυ; Ὁ δέ φησι· Ναί.

p. **356** l. 6 : ἀκαίρως καὶ ἀφειδῶς NR

p. **357** l. 37 : περιέχοντα OR fortasse recte

l. 40 : δέσποτα, Χριστὸς NR

l. 46 : ἀνερχόμενα κεράμια NR

p. **358** l. 18 : ἐνδοίαν καὶ ἐπικράτειαν N

p. **359** l. 3 : lire τῷ ἑαυτοῦ πταίσματι avec NRVY

p. **361** l. 45 : au lieu de πίστευσον, πατέρ de OV, N donne peut-être à juste titre ὁρᾷ ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης Θεός, παναγιώτατε δέσποτα

p. **364** l. 17 : lire κτίσαντος et traduire "qui construisit"
l. 19 : lire avec N ἐπιπηδῶντες au lieu de μεταδιδόντες OV
l. 20 : maintenir le δὲ de NOV et ponctuer ἵνα μὴ ἀφ'ἑτέρου εἰς ἕτερον ἐπιπηδῶντες διήγημα, μᾶλλον δὲ κατορθωμάτων λόγον, συγχέωμεν ; traduire "afin de ne pas tomber dans la confusion en sautant d'un récit à un autre, ou plutôt d'un récit d'exploit à un autre"
l. 25 : lire ὡς σόφος avec NO ceteri et traduire : "en habile homme qu'il était"
l. 26 : τὸ om. N sicut OV ; la restitution est néanmoins nécessaire
p. **365** l. 1 : ὅρον sicut Vm et Vc, fortasse recte ; la restitution de ὅ s'impose
p. **366** l. 10 : πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδὼν AGNQ
p. **367** l. 58-59 : ὡς δὲ - ὁμοίως : ὡς δὲ ἐδέξατο αὐτό, ἀπέστειλεν αὐτὸ πάλιν ἐπὶ τὴν αὔριον πραθῆναι · ὡς οὖν αὐτὸ ἐθεάσατο εἰς τὴν ἀγορὰν πιπρασκόμενον, ἠγόρασεν αὐτὸ ὁμοίως GNWQ
p. **368** l. 3 : suivre l'ordre εἰς τὴν ἐμὴν ἀποθήκην ἐν Κύπρῳ NOR ceteri contre V
l. 8 : lire ἤρξαντο avec MNRV contre O
l. 16 : lire εἷς NOR ceteri contre τις V
l. 27 : ὀμνύων καὶ πληροφορῶν NR
l. 36 : καὶ[2] om. NOR ceteri, fortasse recte
p. **369** l. 48 : lire καὶ ἃ avec NRV ceteri
l. 85 : lire καὶ ζῇ avec NRV ceteri
p. **370** l. 105 : supprimer la restitution οὕτω , malgré la leçon "tam bonus" d'Anastase qui est elle aussi une interprétation. Dans ce passage parlé, il s'agit tout simplement d'une parataxe : "c'est que j'en ai un bon, c'est que l'homme affirme sous serment qu'il est patrice."
l. 107 : καὶ αὐτὸς om. NRV ceteri, fortasse recte
l. 116 : supprimer τίποτε de O en s'appuyant sur NRV ceteri
l. 120 : maintenir ποτὲ δὲ τὰ σάβανα βαστάζοντα de O malgré l'omission par NRV ceteri
l. 122 : lire εὐλογηθέντα ὑπὲρ πᾶσαν εὐλογίαν avec NOR Vc
p. **371** l. 125 : τζανὸν OV : σαλὸν L ἔξηχον ceteri
l. 152 : ἐστὶν ὁ πατρίκιος NR
ὁ βασιλεὺς Ἰουστῖνος NR
l. 158 et 161 : μογγὸς OV : βωβὸς NR
l. 170 : φησὶν ὁ πρώην ἄλαλος NR : φησὶν ὁ ποτὲ ἄλαλος ceteri fortasse recte, φησὶν OV
p. **372** l. 6 : ὅτι O : om. NRV ceteri recte
lire δώσαντα NRV au lieu de δώσας O
l. 10 et 12 : μάλης OV : μασχάλης NR
l. 13 : lire τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον avec NOR ceteri
lire τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ NOR

p. 373 l. 11 : καὶ νομίσαντες om. NRV fortasse recte
l. 38 : ἰδιάζοντι NORV
p. 374 l. 55 : τὸ στιχάριν om. NRV ceteri, fortasse recte
l. 85 : lire ἔβαλα μετάνοιαν καὶ παρέλαβον αὐτὴν NR au lieu de ἔβαλα μετάνοιαν V et ἔλαβα αὐτὴν O
p. 377 l. 36 : Θεὸν καὶ δοτῆρα N ; cette addition n'a probablement pas d'autre raison que d'expliquer la construction abrupte Θεὸν πάσης παρακλήσεως
l. 37 : ἀγαθότητι τῇ αὐτοῦ ἀπείρῳ καὶ εὐσπλαγχνίᾳ N
p. 378 l. 2 : lire εἰς τὸ λεγόμενον Καισάρειον avec NO ceteri
l. 25 : supprimer la restitution λογισμὸς tirée de la Vm et de la Vc ; N remplace par δαίμων — diversité qui prouve bien que nous avons affaire à des additions de copistes embarrassés par le texte. Il faut simplement rapporter ἄνους καὶ ψυχοφθόρος à φρίκη l. 26 (ces formes d'adjectif sont indifféremment masculines et féminines, *pace* F. p. 591). La fonction exacte de βαρύτητος reste conjecturale dans toutes les reconstitutions ; je pense (comme Festugière d'après sa traduction "lourdement") qu'il s'agit d'un complément de φρίκη. Enfin, le sens de "contraire à son caractère" retenu par Festugière pour ἐναντίας n'emporte pas la conviction ; il s'agit plutôt d'un remords "contre nature" (Troïle se repent d'avoir commis une bonne action !). Traduire : "Une sorte de frisson accablant, insensé et pernicieux pour l'âme, fruit de l'avarice, de la dureté de cœur et d'un remords contre nature, le saisit au sujet de la distribution d'argent, et se fit suivre d'une fièvre extraordinaire."
p. 379 l. 45 : Θεόδωρον OV : om. N sicut ceteri
l. 51 : insérer μὴ devant δυνηθῆναι pour le sens (cf. G. p. 58 l. 23)
p. 380 l. 90 : lire ἀρχιποιμένι Ἰωάννῃ avec BEILNO
l. 28 : lire διαδίδων τὰ τῶν ἀνθρώπων avec O ceteri contre V ; cf. διαδίδων τὰ τῶν ἀνθρώπων προσφερόμενα ἡμῖν N
p. 381 l. 40 : supprimer la restitution χρείαν et sous-entendre πτωχείαν déjà exprimé dans τὴν ἐμὴν πτ. ; traduire : "non à cause de mon indignité, mais à cause de la misère de ceux qui sont dans le besoin." Le jeu de mots sur le sens propre de πτωχεία, la mendicité, et le sens figuré de pauvreté spirituelle est tout à fait dans la manière de Léontios
p. 382 l. 3 : lire προσπίπτοντα καὶ λέγοντα avec ANV ; l'accusatif masculin du participe devient l'équivalent du nominatif neutre comme de l'accusatif neutre
p. 383, chapitre XXXIV l. 13 : omettre avec V ceteri la leçon ἢ ὀφθαλμὸν de O
p. 387, chapitre XXXVIII l. 21-22 : αὐτόν, τουτέστι V : om. N sicut ceteri
p. 388 l. 41 : ἀββᾶ om. NR sicut V
l. 43 : supprimer εἰς σὲ de O en suivant NRV ceteri

l. 63 : supprimer la restitution ἔμφοβος tirée de la Vm ; NR donnent de leur côté l'équivalent πεφοβημένος. Traduire le texte de la Vc et de la Vl confirmé par l'Anonyme : "il sortait de l'expérience de l'affaire de l'eunuque mentionnée plus haut."
p. **389** l. 96 : omettre διὸ avec NRV
l. 97 : omettre καὶ avec NRV ceteri
p. **390** l. 135 : la forme de relatif τὴν de O est peut-être préférable
l. 143 : lire ἔρρηξεν avec NRV
p. **391** l. 166 : lire τοῦτον avec NRV contre τοῦτο καὶ O
l. 180 : lire πολιτείαν avec NRV ceteri contre ἀπολογίαν de O
l. 5 : omettre γὰρ de O en suivant V ceteri
p. **394**, chap. XLII l. 12 : lire τῆς λεγούσης avec O ceteri contre ὥς φησιν V
l. 14 : lire μηδὲ τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς λογιζόμενος avec O ceteri contre καὶ τῶν ἁγίων πάντων V
chap. XLIII l. 2 : lire ἐνοούμεθα O ceteri
l. 20 : supprimer αὐτοὺς avec O ceteri ; lire πιασθῆναι καὶ τιμωρηθῆναι avec O ceteri
p. **395** l. 32 : lire καὶ avec O ceteri contre ἀλλ' de V
l. 45 : lire καταφιλοῦντα avec O ceteri
l. 72-73 : le passage περὶ ὧν - καλάμου n'apparaît que dans O et pourrait bien être une glose du copiste qui a tendance à compléter les citations bibliques
p. **396** l. 85 : lire γνωρίζουσιν avec O ceteri contre εὕρωσιν V
p. **397**, chap. XLVI l. 2 : le singulier αὐτὸν est confirmé par toutes les versions, alors que l'on attendrait un pluriel après le τινων de la l. 1
p. **398** l. 21 : au lieu de restituer ἐν (διαφόροις τόποις), restituer (διαφόροις) τρόποις, "de différentes manières"

chap. XLIX l. 3 : la restitution d'un verbe comme ἐδείξαμεν ne paraît pas indispensable, si complexe que soit la phrase de Léontios ; les autres recensions ne sont d'aucune aide sur ce passage. Il faut lier Οἷος à la l. 1 et οἷον à la l. 3 au οὕτω de la même ligne 3, dans une double corrélation plutôt embarrassée. Traduire : "De même que le hiéromyste était ardent et inébranlable aussi en ce qui concerne la foi exacte, conspuant surtout à toute force les chefs des hérésies, et de même que les disciples de Dieu (mettaient en avant) Paul, de même ce vénérable mettait en avant Sôphronios comme défenseur de la doctrine et des dogmes orthodoxes."
p. **399** l. 15-30 : cette longue phrase a visiblement dérouté les copistes avant d'intriguer les éditeurs. Les Vm et Vc ne sont pas plus claires. Par exemple, le passage du pluriel l. 22 (συζευχθέντες) au singulier l. 24 et suivantes (μοιχεύσῃ) est déjà en soi une anacoluthe. Dans l'état du texte, il n'y a qu'un verbe conjugué, κωλυόμεθα (qui pourrait aussi bien être le subjonctif κωλυώμεθα), pour deux conjonctions, εἰ l. 15 et ἐὰν l. 16 ; la restitution ἐπιχειρῶμεν Festugière rend un verbe à ἐὰν et laisse κωλυόμεθα

à εἰ (l'avantage est la symétrie avec la construction de l'apodose l. 21-26). Mais cette restitution est violente : les infinitifs μοιχεῦσαι ... καταλιπεῖν ... ζευχθῆναι se rapportent naturellement à κωλυόμεθα l. 20, et la traduction Festugière p. 511 rétablit cette construction en négligeant la restitution. V a omis le καὶ de la l. 20 et rattachait donc κωλυόμεθα à ἐὰν ; mais le sens ne s'y prête guère. Il ne reste qu'une seule solution, tacitement admise par Gelzer : admettre que, par anacoluthe ou par faute de copie, l'un des participes des l. 16-17 tient lieu de verbe conjugué de la protase conditionnelle introduite par ἐὰν ; il faut donc lire χρονοτριβήσωμεν. La traduction Festugière correspond au texte grec que nous proposons ; il faut simplement traduire παιδεύσεως l. 20 par "correction" (le mot indique un avertissement qui permet au pécheur de s'amender) plutôt que par "peine inflictive."

l. 2 : supprimer la restitution de τὸ : κατόρθωμα est attribut du complément d'objet direct τοῦτο, et, comme tel, ne prend pas l'article. Traduire : "il avait encore acquis ceci comme perfection."

p. **400** l. 17 : lire ἐνέκοψεν avec NV ceteri au lieu de ἀνέκοψεν de O

l. 42 : supprimer ὡς qui ne figure que dans O et affaiblit le texte ; Léontios insiste sur la sainteté de ce moine, et c'est le copiste de O qui rajoute ce mot par scrupule, "comme si c'était par Dieu qu'il le savait"

p. **401** l. 10 : Τὸν Θεὸν ὃν λατρεύεις NR fortasse recte

p. **402**, chap. LI l. 15 : maintenir ἐν τῷ κατὰ μέρει de NRV (O incompréhensible : κάτω μέρει) au lieu de la restitution Festugière ἐν τῷ κατ'ἐμὲ μέρει. Le bon parallèle à invoquer n'est pas le chap. LVII l. 20, également douteux (εἰσοδιάσαντός μου καὶ ἕτερα τῷ κατ'ἐμὲ μέρει), mais l'Anonyme p. 19 l. 13, τῆς κατὰ μέρος ἐπεξηγήσεως (bon commentaire de l'expression F. p. 331). La confusion entre datif et accusatif n'a rien d'étonnant à l'époque. Traduire : "je me suis enrichi ainsi petit à petit."

chap. LII l. 1 : omettre καὶ avec NRV ceteri

p. **403** l. 35 : la correction de ἀναβαλόντες donné par tous les manuscrits en ἀναλαβόντες au sens de "se remettre d'une épreuve" ("ayant repris force", F. p. 516) est justifiable. Mais ἀναβαλόντες peut avoir ici le sens bien attesté de différer, c. a. d. de faire escale à Rhodes au lieu d'aller d'une traite à Constantinople, et la correction ne s'impose pas alors (Gelzer maintenait le texte : G. p. 91 l. 20).

l. 35 : οὗτος om. NRV, fortasse recte

p. **404** l. 13 : μὰ τὸ βῆμα τὸ ἀλάθητον καὶ φοβερὸν NR fortasse recte

l. 25 : maintenir le σπουδὴν des manuscrits contre la correction σπουδαῖον qui n'est pas nécessaire ; traduire : "je mis mon zèle à ..."

p. **406** l. 7 : omettre χωρεῖν avec NRV ceteri

l. 15-16 : omettre καὶ ὅσα - οὐρανῷ avec NRV ceteri (voir F. p. 299-300)

l. 16 : le οὗ tiré de la leçon ὧ donnée par O seul est très douteux

l. 21 : lire τῷ σχήματι avec NRV

l. 31 : lire ὁρκίζουσα avec NRV contre ὁρκίζω σε de O
l. 33 : λαβοῦσα ἔνορκον NR
l. 36 : βουλλώσασα διὰ μολύβδου NR
p. **407** l. 51 : supprimer αὐτῷ avec NRV ceteri
l. 56 : supprimer la leçon κατέλαβεν de O (qui répète la l. 55) et lire οὕτως ἀπεδυσπέτει καὶ διελέγετο avec NRV
l. 80 : supprimer καὶ avec NRV ceteri
l. 93 : lire οὕτως οὓς avec NRV
p. **408** l. 17 : supprimer ἡ μνήμη avec NRV ceteri
l. 28 : lire πρὸς τοὺς δεομένους avec NR ceteri
p. **409** l. 44 : la restitution de ἦν ne s'impose pas ; dans cette conclusion qui se veut très rhétorique, c'est ἀνέβλυσεν à la l. 48 qui est le verbe de la relative. Si je comprends bien la phrase, c'est en fait de la châsse du thaumaturge Tychôn que jaillit le baume miraculeux.

13) Les lecteurs de la *Vie de Jean* à Byzance

La réutilisation du contenu de la *VJ* dans divers ouvrages ultérieurs fournit l'indice le plus sûr de sa popularité. Nous laisserons de côté le rapport avec plusieurs textes quasi contemporains de la *VJ*, qui est souvent difficile à élucider[60]. Chronologiquement, le premier "plagiaire" de la *VJ* est sans doute l'auteur de la légende du prêteur à gages juif et de l'icône de la Sûreté divine ('Αντιφωνητής) de la Chalcoprateia[61]. Il est clair que le scénario est emprunté au chap. VIII de la *VJ* : un nauclère malchanceux de Constantinople ne trouve plus après son naufrage que le Juif Abraham comme prêteur ; faute d'autre garant, le nauclère présente au Juif la fameuse icône comme sûreté. Il fait naufrage une seconde fois, et c'est le Juif qui de lui-même lui propose un second prêt de cinquante livres d'or (comme Jean l'Aumônier dans

[60] Il est par exemple difficile de savoir si certaines histoires édifiantes que nous retrouvons dans les homélies d'Anastase sont empruntées à la *VJ* ou plutôt à une source commune ; voir le chap. "Les sources de l'hagiographe."

[61] B. N. Nelson et J. Starr, "The Legend of the Divine Surety and the Jewish Moneylender", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 7, 1939-1944, p. 289-338, avec les parallèles dans la littérature juive. Les auteurs ont bien vu (p. 304) que l'histoire provient de la *VJ* — qu'ils attribuent par distraction à Moschos et Sôphronios. Malgré leur étonnement (p. 294), cette provenance nous explique aussitôt pourquoi l'argent et Dieu font ici bon ménage : il s'agit de l'économie miraculeuse, et non d'une réconciliation de l'Église avec l'esprit de lucre.

la *VJ*). Cette fois, le nauclère arrive sans encombre très loin à l'Ouest (la Grande-Bretagne où Léontios fait arriver son personnage). L'énorme bénéfice revient miraculeusement à l'emprunteur par une caisse scellée jetée à la mer (trait emprunté au folklore juif), et Abraham se convertit et devient prêtre ; les métaux rapportés d'Occident se transforment miraculeusement en or et argent, comme dans la *VJ*. La date ne peut qu'être déduite indirectement. Toute l'histoire a été adaptée au personnage du Juif et à l'icône miraculeuse : faut-il y voir une production postérieure au premier iconoclasme exaltant une icône bien connue ? Il est néanmoins curieux que l'histoire soit placée sous le règne d'Héraclius, et surtout que ce soit le patriarche monothélite Serge qui consacre Abraham à la fin du récit : serait-on avant le dénouement du monothélisme en 681, ou le rédacteur ignore-t-il tout simplement ce rôle du patriarche ?

Un texte attribué à Jean Damascène, qu'il faut peut-être restituer à Michel le Syncelle[62], cite de son côté parmi les exemples indiscutables de salut du pécheur l'histoire de Pierre le douanier, en précisant clairement l'emprunt direct à Léontios : "Oui, vraiment, comme nous l'avons dit, il s'en rencontre à beaucoup d'époques, mais entre autres à celle du vénérable et très saint Jean l'Aumônier il y a eu celui qui est passé d'une guerre sans merci[63] à l'aumône et la sainteté complètes, Pierre l'ex-douanier. On raconte en effet dans le très riche ouvrage consacré à sa vie qu'un jour, tombé en extase, il voit ses actions pesées sur la balance, et aperçoit dans le plateau droit de la balance un seul pain blanc, qu'il avait pourtant jeté avec colère à la figure du pauvre à défaut de pierre ; on nous montre que cette vision a amené ce bienheureux Pierre à la plus grande piété"[64]. Le passage consacré à Zosime de Syracuse par un auteur latin anonyme du VIIIe s. dans son éloge de Théodore de Syracuse reproduit indubitablement l'épisode de la riche couverture offerte à Jean l'Aumônier : un cubiculaire, voyant Zosime malade, lui

[62] *De his qui in fide dormierunt*, PG 95, col. 273 AB (je dois cette référence à l'amabilité du R. P. Paramelle). Pour les problèmes de date et d'attribution, voir Beck p. 504 avec la bibliographie.

[63] Il faut peut-être lire "dureté de cœur", ἀσπλαγχνίας, au lieu du ἀσπονδίας du texte de la PG.

[64] Ναὶ, ὄντως εὑρίσκεται, καθὰ καὶ προείρηται, ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις χρόνοις, ἐν οἷς καὶ ἐν τοῖς τοῦ ἀοιδίμου καὶ πανοσίου Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος, ὁ μετελθὼν ἐξ ἀσπονδίας εἰς παντελῆ ἐλεημοσύνην καὶ ὁσιότητα, Πέτρος ὁ τελώνης ποτέ. Φέρεται γὰρ ἐν τῇ τούτου πανολβίᾳ τοῦ βίου δέλτῳ ὅτι, φησίν, ἐν ἐκστάσει αὐτοῦ γεγονότος, καὶ τὰς οἰκείας πράξεις σταθμιζομένας θεασάμενος, κατιδεῖν λέγεται σιλίγνιον ἓν ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ ζυγοῦ πλάστιγγι, ὃ καὶ αὐτὸ μετ᾽ὀργῆς ἀντὶ λίθου εἰς τὸ τοῦ πένητος κατέλυσε πρόσωπον, δι᾽ἧς ὀπτασίας ἐπὶ τὸ λίαν θεοσεβὲς κατηντηκέναι δέδεικται ὁ μακάριος οὗτος Πέτρος.

offre un matelas (*molle stratum*) dont l'évêque ne se sert que quelques moments avant de le revendre au profit des pauvres[65]. D'autres passages du texte évoquent une lecture de la *VJ* : pour faire aumône alors que son trésor est vide, Zosime s'apprête à vendre son propre manteau contre l'avis de son diacre "notaire", quand arrive une riche offrande — exemple évident d'économie miraculeuse[66].

L'hagiographie méso-byzantine n'a pas ignoré la *VJ*. La *Vie d'André Salos* est d'abord un épigone de la *VS*, mais elle reprend la *VJ* à plusieurs endroits. Une vision révèle au jeune Épiphane l'abominable demeure réservée à son ami pécheur Jean dans l'attente du Jugement, une parodie évidente de celle réservée à Troïle dans le chap. XXVII de la *VJ*[67]. La pesée des âmes rappelle de près celle de l'âme du douanier Pierre dans la *VJ*[68]. Dans la grande vision de l'autre monde que comporte la *Vie de Basile le jeune*, on retrouve la figure de la Miséricorde, fille aînée de Dieu qui était apparue à Jean l'Aumônier pendant sa jeunesse (chap. VI) ; le rapprochement est évident : la Miséricorde est là encore la fille aînée de l'empereur, celle qui a le plus de *parrhèsia* auprès de lui[69]. La *Vie de Nicéphore de Milet* au X[e] siècle fait un usage encore plus intensif de la *VJ*, en posant Nicéphore comme un saint évêque puis

[65] *Vie de Zosime de Syracuse*, *BHL* 9026, *AASS Martii III*, 3[e] éd., p. 835-840, ici ch. 20 col. 839 ; cf. *VJ* ch. XIX,p. 366-368. Je dois ce parallèle à l'obligeance de F. Dolbeau. L'auteur latin dépend évidemment d'un texte grec auquel il emprunte plusieurs mots, dont celui assez rare de *psiathon*, "traduit" par *stratum* dans l'éd. Cajetan, mais qui figure dans le manuscrit : *op. cit.*, n. à la p. 840 E. Le mot vient de la *VJ* avec l'anecdote.

[66] *Op. cit.*, ch. 14, p. 838 EF ; ces "coïncidences" dues à la Providence se retrouvent dans la *VJ*, ch. VI, p. 352, ch. IX, p. 355-356, et ch. XI p. 359. Pour la notion d'économie miraculeuse, voir le chap. "Miracle et sainteté."

[67] PG 111, col. 764 C - 776 D. Voir au chap. "La spiritualité du *salos*" un autre héritage de la *VJ* dans les scènes où André, sous couvert d'un discours général, révèle à chacun ses fautes les plus secrètes (col. 704) ; André apparaît aussi comme "serviteur caché" (col. 840).

[68] PG 111, col. 795. Il est aussi amusant de constater que, comme Jean l'Aumônier, André se délecte à écouter les Passions des martyrs et les Vies des saints (col. 632) ; l'auteur de la *Vie d'André* a pour le moins tiré profit de la lecture de Léontios.

[69] Κατῄει τις κόρη πάνυ ὡραία, τὸ πρόσωπον αὐτῆς δεδοξασμένον, διάδημα βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς φέρουσα, ἱμάτια χρυσοϋφῆ καὶ χρυσόπαστα περιβεβλημένη, κάλλος αὐτῆς τοῦ σώματος οἷον ἐξαίσιον ... Συνῆκαν οὖν οἱ ἄγγελοι ὅτι ἡ θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ἡ Ἐλεημοσύνη, καὶ εἶπον αὐτῇ · Κυρία ἡμῶν εἶ σύ, καὶ ἐπιστάμεθά σε ὅτι ἡ Ἐλεημοσύνη ἡ ἠγαπημένη αὐτῷ ἦσθα, καὶ οἴδαμεν ὅτι πλὴν σοῦ ἕτερος παρρησίαν μείζονα πρὸς αὐτὸν οὐ κέκτηται, éd. Vilinskij p. 97-98. C'est une apparition analogue, mais mal expliquée, dont bénéficie André Salos (PG 111, col. 664) ; on retrouve une figuration amusante dans le Psautier Chludov, où les rameaux d'olivier jaillissent littéralement de la tête de la Miséricorde.

higoumène de l'économie miraculeuse[70] ; avant même d'être consacré, le jeune Nicéphore donne son manteau à un pauvre (p. 137 ; cf. *VJ* p. 352), il dilapide en aumônes la caisse confiée par un *magistros* (p. 138-139 ; y a-t-il un souvenir de la *VS*, p. 146 ?) ; il se livre à une compétition permanente de générosité avec Dieu (p. 150-152 ; cf. *VJ* p. 346) ; il cite Sérapion comme Jean l'Aumônier (p. 154 ; *VJ* p. 372) et vole lui-même les affaires de ses moines pour pouvoir faire l'aumône (p. 155 ; cf. *VJ*, p. 367 et p. 392) ; il ne peut retenir ses larmes à la vue des malheureux (p. 156 ; *VJ* p. 381-382) et reprend les fautes de ses moines à demi-mot comme le patriarche (*ibid.* ; cf. *VJ*, p. 364 et p. 393-394). Il est plus surprenant de retrouver un héritage de Léontios dans Théophane continué : un jour, s'étant rendu comme d'habitude au tribunal pour rendre la justice, l'empereur Basile Ier constate qu'il n'y a pas de plaignants. Il soupçonne qu'on les écarte, et envoie sa garde enquêter dans toute la ville ; lorsqu'il est enfin sûr que c'est bien l'absence de litiges entre ses sujets qui le rend ainsi inutile, il pleure de joie et rend grâces à Dieu ; la reprise du chap. V de la *VJ* est flagrante[71]. Enfin, la *Vie d'Eustratios des Agaures*[72] reprend le thème de la compassion qui empêche le saint de supporter la simple vue des larmes d'autrui (p. 378 ; *VJ* p. 381-382) et celui du péché indicible sur terre que le saint prend sur lui (*ibid.* ; *VJ* p. 405 ss.) de telle manière que l'emprunt est probable.

14) Conclusion

On nous permettra d'insister d'une part sur la complexité de la tradition de la *VJ* et de la plupart de ses remaniements, d'autre part sur la date haute de ceux-ci. L'existence de quatre recensions qui à leur tour ont donné lieu à des variantes et des paraphrases atteste l'ampleur du succès du texte de Léontios, qu'on a réadapté plusieurs fois au goût du jour ; les phénomènes de contamination que nous avons pu démontrer ou suggérer impliquent de leur côté une circulation assez forte des manuscrits qui permettait de comparer des collations — donc une

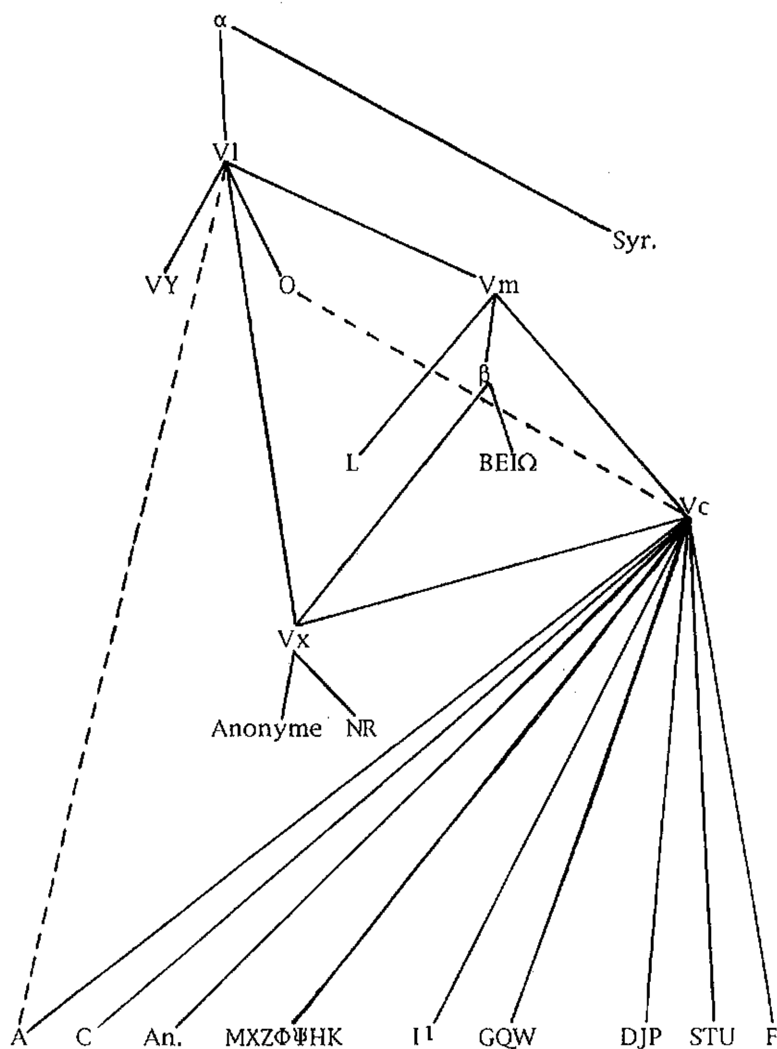
[70] Ed. H. Delehaye, *An. Boll.* 14, 1895, p. 129-166 ; l'éditeur a bien vu le démarquage de la *VJ*, mais le sous-estime en ne citant que deux rapprochements. La pagination de cette édition est citée ci-après directement dans le corps du texte.

[71] Théophane continué, Bonn p. 260.

[72] Ed. A. Papadopoulos-Kérameus, *Analekta hiérosolymitikès stachyologias* 4, 1897, p. 367-400.

activité rédactionnelle assez intense pendant les siècles réputés obscurs. L'éloge de Zosime de Syracuse atteste d'ailleurs une diffusion du texte grec en Sicile dès le VIIIe siècle. Syméon le Métaphraste au Xe siècle a été précédé par au moins cinq remanieurs et paraphraseurs : l'auteur de la Vm, celui de la Vc, l'*homo doctus* qui a remanié la branche BEIΩ de la Vm, l'auteur de l'ancêtre de la Vx, et l'Anonyme lui-même. Chronologiquement, la mort de Nicolas I démontre que la Vc et la Vm étaient rédigées au plus tard en 867, et l'existence de l'Anonyme atteste l'établissement de la recension de l'ancêtre de la Vx avant le Métaphraste. Sauf Y, aucun de nos manuscrits ne remonte assez haut dans cette époque des transformations décisives, entre la rédaction en 641-642 et la date-butoir de 867 ; à cette date, seule la Vx n'était peut-être pas encore rédigée. Il est malheureusement presque impossible d'établir le lieu de ces remaniements ; la présence ou l'absence des passages relatifs à Chypre permet tout au plus de suggérer une rédaction à Chypre pour la Vm ou hors de Chypre pour d'autres, mais nous en restons réduits aux hypothèses.

15) Stemma


α
Vl
Syr.
VY
O
Vm
β
L
BEIΩ
Vc
Vx
Anonyme
NR
A
C
An.
MXZΦΨHK
I l
GQW
DJP
STU
F

Annexe : les chapitres et leurs titres

Comme la division en chapitres de la version longue est différente de celle des autres recensions et sur plusieurs points erronée, la numérotation des chapitres et la pagination de référence sont celles de Gelzer. Les variantes ne portant que sur l'orthographe et l'ordre des mots sont négligées. Sont indiquées les numérotations de chapitre, qui prouvent l'existence d'une division, et les titres.

— **I** (G. p. 4, 1) : α′ BCLR (JHP) β′ M (GDQWZΨ)
περὶ ζαχαρίου τοῦ ποιήσαντος ἐλεημοσύνην εἰς τὸν αἰχμάλωτον NR (τοῦ — αἰχμάλωτον leg. nequ. R) περὶ τοῦ ποιήσαντος τὴν ἐλεημοσύνην K
— **II** (G. p. 7, 18) : β′ BCP (H) γ′ GDMQX
περὶ τῆς ἀναγραφῆς τῶν πτωχῶν HNR περὶ τῆς τῶν πτωχῶν οἰκονομίας La τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τὸ κατόρθωμα περὶ τοῦ συνάξαι τοὺς πτωχοὺς O
— p. 8, 8 : titre illisible Z
— p. 8, 16 : δ′ Q
— **III** (G. p. 9, 6) : γ′ BP (H) δ′ GMWX ε′ Z
περὶ διοικήσεως τῆς πόλεως Z περὶ τοῦ μὴ πωλεῖν μηδὲ ἀγοράζειν ἄδικα O
— **IV** (G. p. 10, 12) : δ′ BCHJL ε′ GMRQWXΨ Z = ?
περὶ τῶν λαμβανόντων δῶρα NZLa
— **V** (G. p. 11, 3) : ε′ BCHJLP ς′ GMRQXΨ Z = ?
περὶ τῶν κωλυομένων εἰσέρχεσθαι HKNZLa (προσέρχεσθαι HKLa)
— **VI** (G. p. 12, 6) : ς′ W BQZ = ?
— **VII** (G. p. 13, 11) : ς′ HJP ζ′ CGMWXΨ BQZ = ?
περὶ τῶν ἐκφυγόντων (φυγόντων N) τοὺς Πέρσας HKNY
— **VIII** (G. p. 15, 9) : ζ′ BIJLP η′ GMQX ZH = ?
περὶ τῆς κόρης ἣν εἶδεν ὁ ἅγιος (ὁ ἅγιος om. H) πάπας (πάπας om. N) HNZ διήγησις τοῦ ὁσίου πῶς εἶδεν τὴν συμπάθειαν ἐν ὁμοιώσει κόρης GQ
— **IX** (G. p. 17, 7) : η′ BIJLP θ′ CGQXΨ ZH = ?
περὶ τοῦ πειράσαντος τὸν ὅσιον HNZLa περὶ τοῦ λαβόντος νομίσματα δὶς ἓξ καὶ δυόδεκα πειράζοντος αὐτόν O
— **X** (G. p. 18, 3) : θ′ BHIJLP ι′ CXΨ (GMQ) Z = ?
περὶ τοῦ φυράσαντος (om. NZ) ναυκλήρου GHNOQWZLa
— **XI** (G. p. 20, 21) : ι′ BHIJLP ια′ CGMXΨ (QZ)
περὶ τοῦ εὐπόρου ἀνδρὸς τοῦ κλαπέντος N περὶ τοῦ κλαπέντος πλουσίου H περὶ τοῦ κλαπέντος τὸν οἶκον La περὶ τοῦ κλαπέντος καὶ περὶ τῆς χήρας γυναικός Q τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ κλαπέντος O
— G. p. 21, 13 (F. p. 355 l. 16) περὶ τῆς χήρας τῆς ἐπιδωσάσης κεντηνάρια ιε′ O
— **XII** (G. p. 23, 3) : ια′ BHJP ιβ′ CGMZΨ X = ?
περὶ τοῦ πατρικίου Νικήτα GNQRZ τοῦ αὐτοῦ περὶ Νικήτα τοῦ πατρικίου O

— **XIII** (G. p. 25, 15) : ιβ′ BIJLP ιγ′ CGMZΨ X = ?
περὶ τοῦ ... Z περὶ τοῦ θέλοντος γενέσθαι διακόνου καὶ οὐκ ἐγένετο (καὶ — γ. om. NLa) NQLa περὶ τῆς ἐκ θεοῦ δοκιμασίας τοῦ αὐτοῦ O
— **XIV** (G. p. 28, 8) : ιγ′ BIJLP ιδ′ CGMZXYΨ
περὶ τοῦ κακοτρόπου κληρικοῦ (κληρ. om. Q) DGJPQ ... (περὶ ?) τῶν δύο κληρικῶν Z περὶ τῶν πταισάντων δύο κληρικῶν NRY περὶ δύο κληρικῶν ἐπιχειρησάντων O
— **XV** (G. p. 30, 15) : ιδ′ BJLP ιε′ CGQMX IZ = ?
ἀμφιβολὴ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μετὰ τοῦ προμνημονευθέντος Νικήτα τοῦ πατρικίου (τοῦ πατρ. om. JPQ) DGJPQ περὶ ἀμφιβολῆς τοῦ ὁσίου πρὸς τὸν πατρίκιον NZ περὶ τοῦ ἁγίου φιλονεικήσαντος μετὰ τοῦ πατρικίου La περὶ τοῦ αὐτοῦ πρῶτον Νικήτα τοῦ πατρικίου ἀμφιβολίας O
— **XVI** (G. p. 33, 6) : ιε′ BILP ις′ CGQMXΨ Z = ?
περὶ τοῦ ἀνεψιοῦ τοῦ πάπα ὀνόματι Γεωργίου (ὀν.: τοῦ Z) DJPWQZ περὶ Γεωργίου τοῦ ἀνεψιοῦ τοῦ (τοῦ om. N) πάπα GNR περὶ Γεωργίου ἀνεψιοῦ αὐτοῦ O
— **XVII** (G. p. 35, 1) : ις′ BILP ιζ′ CGQMXΨ Z = ?
περὶ τοῦ διακόνου Δαμιάνου DGPNLa περὶ τοῦ μνησικακοῦντος Δαμιάνου ὀνομαζομένου O
— **XVIII** (G. p. 36, 1) : ιζ′ BIJLP ιη′ CGQMXΨ Z = ?
περὶ γραφικῶν ζητημάτων ἀποστηθήσεις JPQ περὶ γνώσεως γραφῶν La
— **XIX** (G. p. 36, 15) : ιη′ IJLP ιθ′ CGQMXΨ Z = ?
περὶ τοῦ οἰκοδομηθέντος αὐτοῦ μνημείου GQ
— **XX** (G. p. 37, 11) : ιθ′ BILP κ′ CMXZΨ
περὶ τῶν ἀνοικοδομηθέντων οἴκων τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως Z περὶ Μοδέστου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων O
— **XXI** (G. p. 38, 5) : κ′ BGIJLPQ κα′ CMXΨ Z = ?
περὶ τοῦ προσενεγκάντος τὸ (τὸ om. GQW) γονάχιον τῷ πάπᾳ GQWZ περὶ προσενεγκάντος αὐτῷ γονάχιον νομισμάτων λς′ O
— **XXII** (G. p. 40, 17) : κα′ BGIJLP κβ′ CMXZΨ
διήγησις (διήγ. om. NQR) περὶ Πέτρου τοῦ τελώνου NOQRZ
G. p. 42, 17 : κβ′ B
— **XXIII** (G. p. 48, 1) : κβ′ JLP κγ′ BCIXΨ
περὶ τοῦ ἀββᾶ Σεραπίου (ἀββᾶ Σερ. leg. nequ. Z) ZLa
— **XXIV** (G. p. 49, 10) : κγ′ LP κδ′ BCIMXΨ
περὶ τοῦ εὐνούχου μοναχοῦ καὶ τῆς ἑβραίας κόρης (καὶ τ. ἑβ. κ. om. Z) NZ περὶ ἀββᾶ εὐνούχου La
G p. 49 l. 16 (F. p. 373 l. 8) : περί τινος μοναχοῦ εὐνούχου O
— **XXV** (G. p. 52, 17) : κδ′ LP κε′ BCIMXZΨ
περὶ θανατικοῦ καὶ περὶ μνήμης ἐξοδίων O
— **XXVI** (G. p. 54, 1) : κε′ P κς′ BCILXΨ
περὶ τοῦ προσενεγκάντος τὰς ζ′ λίτρας La περὶ τοῦ προσενεγκάντος αὐτῷ ἑπτὰ ἡμίσου λίτρας χρυσίου O

— **XXVII** (G. p. 56, 23) : κς' JP κζ' BCILMXΨ
περὶ Τρωΐλου ἐπισκόπου O
— **XXVIII** (G. p. 60, 7) : κς' J κη' CILMΨ
περὶ τῶν πλοίων τοῦ πάπα (τοῦ π. leg. nequ. W) GQW περὶ τῶν πλοίων τοῦ ὁσιοτάτου πατριάρχου N περὶ τῆς ἀστοχήσεως τῶν πλοίων O
— **XXIX** (G. p. 62, 4) : κθ' BCILMΨ
περὶ τοῦ παραμονήτου La
— **XXX** (G. p. 62, 13) : κθ' JP λ' BCILMXΨ
περὶ οὗ ἠστόχησεν ἡ χώρα O
— G. p. 63, 2 : λα' I aliquid simile L
— **XXXI** (G. p. 63, 25) : λ' JP λα' CMXΨ λβ' BIL
περὶ τῆς προσελθούσης (προσ. om. La) γυναικὸς GLa περὶ γυναίου τοῦ προσέλθοντος O
— **XXXII** (G. p. 64, 10) : λα' JP λβ' MXΨ λγ' BI
— **XXXIII** (G. p. 65, 1) : λβ' JP λγ' MXΨ λδ' BIL
περὶ τοῦ μὴ κακοποιεῖν τοὺς οἰκείους δούλους G περὶ τῶν πληττόντων τοὺς οἰκείους δούλους La περί τινος κακούργου πρὸς τοὺς ἰδίους δούλους O
— **XXXIV** (G. p. 66, 18) : λγ' JP λδ' MXΨ λε' BIL
περί τινος ὀρφανοῦ καταλειφθέντος O
— **XXXV** (G. p. 68, 6) : λδ' JP λε' BMXΨ λς' IL
περὶ τοῦ δανεισαμένου τὰς κ' λίτρας τοῦ χρυσίου La περί τινος δανεισαμένου παρ' αὐτοῦ εἴκοσι λίτρας χρυσίου O
— F. **XXXVII** (manque dans G.) : περί τινων αἱρετικῶν ἐλθόντων πρὸς αὐτόν O
— **XXXVI** (G. p. 69, 17) : λε' JP λς' MXΨ λζ' BIL
περὶ τοῦ ἀββᾶ Βιταλίου OR
— **XXXVII** (G. p. 75, 26) : λς' JP λζ' CMXZΨ λη' BI λθ' L
περὶ τοῦ αἰτήσαντος εὐποίαν ZLa περὶ τοῦ ὑβρίσαντος αὐτόν O
— **XXXVIII** (G. p. 76, 9) : λζ' JP λη' CMXZΨ λθ' I μ' L
περὶ ἐρωτήσεως ἐλεημόνων Z ἐρώτησις περὶ ἐλεημόνων G
— **XXXIX** (G. p. 77, 17) : λη' JP λθ' CMXΨ μ' I μα' L
περί τινος μνησικακοῦντος La περί τινος μνησικακοῦντος ἄρχοντος πρός τινα O
— **XL** (G. p. 78, 13) : λθ' JP μ' CMXΨ μα' I μβ' L
περὶ διδασκαλίας τοῦ ὁσίου O
— **XLI** (G. p. 79, 12) : μ' JP μα' CM μβ' I μγ' L
περὶ ταπεινοφροσύνης G
— G. p. 81, 25 : μδ' I
— G. p. 82, 1 : μδ' L
— **XLII** (G. p. 83, 16) : μα' PXΨ μβ' ML με' I
περὶ τῶν ἐξερχομένων ἀπὸ τῆς ἀπολύσεως τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου GQ (leg. nequ. W) περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως La

— G. p. 84, 8 : περὶ τοῦ συντυγχάνειν τινὰ ἐν τῷ ἱερῷ Z περὶ τοῦ μὴ συντυγχάνειν τινὰ εἰς τὸ ἱερατεῖον GQ (leg. nequ. W) μβ′ Ψ
— G. p. 84, 14 : μγ′ J μδ′ M μς′ C μζ′ LI
κατάστασις τοῦ ἱεράρχου G
— G. p. 85, 1 : μγ′ PX μδ′ JΨ με′ CM μη′ LI
— G. p. 85, 20 (F. XLIX, 2, p. 398) : μδ′ MPX με′ JΨ μθ′ LI
τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία περὶ αἱρέσεων O
— **XLIII** (G. p. 86, 16) : με′ P μς′ JΨ μζ′ M ν′ LI
περί τινος νεωτέρου ἁρπάξαντος μίαν μονάστριαν O
— G. p. 86, 21 : να′ L
— G. p. 87 l. 12 (F. p. 400, 23) : να′ I νβ′ L
τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία περί τινος μοναχοῦ O
— **XLIVa** (G. p. 89, 14) : μβ′ C μζ′ JPΨ μζ′ M νβ′ I νγ′ L
περὶ τῶν δύο κληρικῶν GQLa περί τινων δύο κληρικῶν καμνόντων ὁμοῦ O
— **XLIVb** (G. p. 90, 15) : μη′ JΨ μθ′ MX
περὶ τῆς ἐν τῷ πλοίῳ φανείσης τῷ πάπᾳ G περὶ τῆς ὀπτασίας εὐνούχου, μᾶλλον δὲ ἀγγέλου O
— G. p. 90, 19 : να′ B νγ′ I νδ′ L
— G. p. 91, 19 : νδ′ I νε′ L
— **XLV** (G. p. 92, 12) : με′ C ν′ MZ νγ′ B νε′ I
περὶ τῆς διαθήκης τοῦ ὁσίου (τοῦ ὁ. om. Q) GQ
— G. p. 92, 16 : νγ′ L
— G. p. 94, 16 : να′ MZ νε′ B νζ′ I
— **XLVI** (G. p. 95, 11) : μς′ C να′ J νβ′ MZ νς′ B νη′ I ν′ Ψ
περὶ τοῦ γυναίου τοῦ τὸ βαρύτατον ἁμάρτημα ἔχουσα O
— G. p. 99, 19 : νη′ B
— G. p. 99, 22 : νβ′ J να′ Ψ
ὀπτασία ἣν ἴδεν Σαβῖνος ὁ ὅσιος μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ ὁσίου (μετὰ τὴν κοίμ. τοῦ ὁ. om. G) GQ ἑτέρων ... (cetera leg. nequ.) Z
— G. p. 101, 4 : νδ′ Z νθ′ B νθ′ Ψ
περὶ τῶν πτωχῶν τῶν βασταζόντων ἐλαιοκλάδα Z περὶ τοῦ ἰδόντος τοὺς πτωχοὺς ἐλαιοκλάδα βαστάζοντας GQ
— G. p. 101, 15υ: νε′ Z
περὶ τῆς ὁσίου μύρου ἀναβλύσεως Z περὶ τῆς ἀναβλύσεως τοῦ (τοῦ om. Q) μύρου GQ
— G. p. 102, 7υ: νγ′ JP

Les sources de l'hagiographe

L'hagiographie prétend relater la vie d'un saint, et donc fournir des données historiques sur ce saint et son milieu. Léontios n'échappe pas à cette contrainte ; plusieurs indices laissent penser qu'il ne dispose en réalité que de peu ou pas d'informations directes sur ses héros et masque tant bien que mal cette carence, d'une façon différente dans chacune de ses *Vies*[1].

1) Les sources de la *Vie de Syméon*

Outre la *VS* elle-même, seuls deux textes peuvent passer pour de véritables sources sur Syméon Salos : l'historien Évagre[2] et une notice du synaxaire arménien de Ter Israël[3]. Ces trois textes entretiennent des rapports complexes.

---

[1] L'état de la question est résumé dans l'étude pénétrante de C. MANGO, "A Byzantine Hagiographer at Work : Leontios of Neapolis", dans : I. Hutter, éd., *Byzanz und der Westen*, Vienne 1984, p. 25-41 (MANGO 1984) ; GELZER 1889 est dépassé. Il ne s'agit pas ici d'instruire un procès à charge contre Léontios en lui imposant après coup les critères d'exactitude qui conviennent à un historien (pour une critique justifiée de cette attitude "positiviste", voir RYDÉN 1990, p. 16 n. 11) : il n'a fait qu'obéir aux règles du genre de la biographie où il s'agit de mettre en relief le caractère et les vertus du héros et non de contrôler les sources ; attribuer au héros un haut fait qu'il *aurat pu* accomplir est tout à fait légitime dans cette perspective. Voir en dernier lieu P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley 1983, en particulier p. 64.

[2] *Histoire ecclésiastique*, IV 34, éd. Bidez-Parmentier p. 182-184. Outre ce passage, il faut tenir compte de celui sur les *saloi*, dont nous verrons plus bas qu'il représente une source supplémentaire indirecte sur Syméon : *Histoire ecclésiastique*, I 21, éd. Bidez-Parmentier p. 30-32 (trad. *infra* dans le chap. sur "La spiritualité du *salos*"). Évagre écrivait au plus tard vers 600 (son *Histoire* s'arrête en 594) à Antioche.

[3] Trad. Bayan, PO 21, 1930, p. 751-758 ; le synaxaire a été rédigé au XIII[e] s. L'appréciation des rapports de ce texte avec la *VS* a varié ; L. RYDÉN a successivement proposé d'y voir

a) La chronologie

La chronologie interne de la VS est un peu floue ; Syméon jeune homme (vers vingt ans ?) va en pélerinage à Jérusalem (p. 124) sous Justinien (527-565), et se décide alors à embrasser la carrière monastique ; il reçoit l'habit des mains de l'abbé Nikôn au monastère de Saint Gérasime, sur les bords de la Mer Morte ; il passe ensuite deux ans (p. 138) puis vingt-neuf autres (p. 142) en ermite aux bords de la Mer Morte. Il quitte le désert pour Émèse (p. 150) sous le règne de Maurice (582-602) et meurt dans cette même ville d'Émèse à une date indéterminée (p. 168). Dans la *VS*, deux éléments sont seuls susceptibles de fournir des repères chronologiques externes : un tremblement de terre à Antioche sous le règne de Maurice lorsque Syméon quitte le désert (p. 150) et une épidémie de peste dans la région (p. 150-151) du vivant de Syméon à Émèse[4]. Si l'on adopte cette chronologie, le tremblement de terre fatal à Antioche ne peut être que celui de 588[5] et la peste serait une épidémie postérieure que nous ne pourrions identifier avec précision. Dans ce cas, Syméon serait né vers 537 et aurait fait le pèlerinage décisif à Jérusalem vers 557. Ce cadre chronologique justifie les assertions du Prologue de la *VS* : "Que ces discours sont vrais, tous ceux qui depuis le début des siècles ont plu à Dieu nous en apportent la preuve (alors qu'ils partagent eux aussi notre nature), et surtout ceux qui se sont révélés comme des lumières dans notre génération ; dont l'un fut ce très sage Syméon" (p. 122). Léontios laisse entendre que Syméon est de sa génération, mais à vrai dire sans l'affirmer : au sens strict, le texte pourrait aussi bien signifier que Syméon est simplement un des saints "depuis le début des siècles" et non "dans notre génération"[6].

---

un texte puisant à la même source que Léontios (Rydén 1963, p. 25), puis un décalque de la *VS* (Rydén 1970, p. 44) ; Festugière, p. 41-43, non sans hésitation, penche pour la première solution ; cf. *infra*.

[4] Rydén 1970, p. 29-30, et Festugière, p. 3-5, ont en effet démontré que la fête de la Croix mentionnée dans la *VS* p. 124 et 131 n'est pas celle de l'Exaltation de la Croix instituée par Héraclius (610-641), mais celle de la dédicace de l'Anastasis de Jérusalem qui remonte au IV[e] siècle, déjà mentionnée par Éthérie (*Peregr. Aeth.* 49) : Léontios ne commet donc pas un anachronisme grossier, qui serait étonnant pour un homme qui devait être vivant lors de l'instauration de la fête par Héraclius (*pace* Gelzer 1889, p. 8). Le tremblement de terre de 588 nous est connu par Évagre, *Histoire ecclésiastique,* VI 8, éd. Bidez-Parmentier p. 227.

[5] Rydén 1963, p. 22 ; Festugière, p. 7.

[6] Καὶ ὅτι ἀληθὲς τὸ λεγόμενον ἐλέγχουσιν ἡμᾶς ἅπαντες μὲν οἱ ἀπ'αἰῶνος ἄνθρωποι οἱ τῷ Θεῷ εὐαρεστήσαντες, τῆς ἡμετέρας καὶ αὐτοὶ φύσεως ὑπάρχοντες, μαλίστα δὲ οἱ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ γενεᾷ φωστῆρες ἀναδειχθέντες ' ὧν εἷς καὶ οὗτος ὁ πάνσοφος Συμεὼν καθέστηκεν, p. 122.

Cette formulation ambiguë révèle justement la gêne de l'auteur, qui se comprend si l'on consulte l'autre source essentielle pour la chronologie, un paragraphe de l'historien Évagre sur Syméon.

"Il y eut aussi à Émèse Syméon, un homme qui avait si bien dépouillé la tunique de la vaine gloire qu'il paraissait avoir perdu l'esprit aux yeux de ceux qui ne le connaissaient pas, alors qu'il était comblé de la sagesse et la grâce divines. Ce Syméon vivait la plupart du temps dans la solitude, ne laissant à personne la possibilité de savoir quand où comment il priait Dieu, ni quand il prenait de la nourriture ou s'en abstenait quand il était seul. Il y avait des moments où, flânant même dans les rues, il semblait être sorti de son assiette et ne plus avoir aucune réflexion ni aucun bon sens ; et parfois il entrait même dans une taverne où, quand il avait faim, il mangeait des plats et des pains qui s'y trouvaient. Si quelqu'un lui signifiait son respect en inclinant la tête, il quittait les lieux en toute hâte avec colère, craignant que sa vertu ne soit démasquée devant la foule.

Voilà les agissements de Syméon en public. Mais il avait quelques familiers auxquels il rendait visite, sans rien dissimuler. L'un de ses familiers avait une servante qui forniqua et se retrouva enceinte ; lorsque ses maîtres la contraignirent à avouer qui en était l'auteur, elle affirma que Syméon s'était uni à elle en secret, qu'elle était enceinte de ses œuvres, qu'elle certifierait par serment qu'il en était bien ainsi, et qu'au besoin elle le confondrait. Lorsque Syméon en entendit parler, il reconnut les faits, en disant qu'il portait un corps de chair, propice aux faux pas. Lorsque la nouvelle se fut ébruitée partout et que Syméon se fut attiré selon toute apparence une grande honte, il évita de se montrer et fit celui qui est pris de honte. Mais lorsque la patronne vint auprès de la servante en couches, après un début normal le travail provoqua une douleur plus forte, énorme et insupportable, au point de mettre la femme en danger de mort sans que l'accouchement progresse le moins du monde. Quand on demanda à Syméon, venu à dessein, de prier, il déclara ouvertement que la commère n'accoucherait pas avant d'avoir révélé qui lui avait fait l'enfant. Quand elle le fit et avoua qui était le vrai père, l'enfant sortit aussitôt, accouché par la vérité.

On l'aperçut un jour entrant dans le logis d'une prostituée, et ayant fermé la porte il resta longtemps seul avec elle. Puis, rouvrant la porte, il s'en alla en jetant partout ses regards pour ne pas être aperçu ; les soupçons grandirent au point que ceux qui l'avaient vu firent venir la femme et lui demandèrent pourquoi Syméon était entré auprès d'elle et y était resté si longtemps. Elle jura que c'était le troisième jour qu'elle n'avait rien avalé, sauf de l'eau, parce qu'elle manquait de tout, et que Syméon lui avait apporté des mets cuits, du pain et une cruche de vin, et qu'après avoir fermé la porte il avait mis la table et l'avait fait dîner,

en l'invitant à se rassasier de ces mets puisqu'elle avait suffisamment souffert du jeûne ; et elle montrait les reliefs des mets apportés par Syméon.

Et lorsque le séisme qui ébranla la Phénicie maritime allait survenir (celui qui a éprouvé surtout Beyrouth, Byblos et Tripolis), brandissant un fouet à la main il frappait la plupart des colonnes de l'agora en criant : 'Tenez bon, vous allez danser.' Et comme rien de ce qu'il faisait n'était en vain, ceux qui assistèrent à la scène remarquèrent quelles colonnes il longeait sans les frapper. Celles-ci tombèrent peu après, victimes du séisme. Syméon a encore accompli bien d'autres choses qui nécessiteraient un ouvrage spécial"[7].

Ce texte ne donne à proprement parler aucune date, mais, dans l'ordre chronologique suivi par Évagre, le chapitre où il est inclus figure entre la consécration de Sainte Sophie en 538[8] et le concile de Constantinople de 553[9]. Le paragraphe sur Syméon est placé entre un développement sur Barsanuphe de Gaza, bien connu par ailleurs et mort vers 540[10], et un autre sur un moine Thomas d'Apamée dont la chronologie n'est pas sans problème, mais qui a vécu certainement vers le milieu du VIe siècle bien avant Maurice[11]. De plus, Évagre nous rapporte vers 538-553 non pas la jeunesse de Syméon au désert, mais sa πολιτεία à Émèse dont il relate les traits les plus saillants à son goût. On y retrouve justement la mention du tremblement de terre qui a ravagé la Phénicie maritime — il ne peut alors s'agir que de celui de 551[12]. On n'y trouve pas celle de l'épidémie de peste — dans ces bornes chronologiques, ce serait l'une des récurrences de la peste en Orient à partir de 542, dont une se situe précisément en 555[13]. Dans ce cas, Syméon aurait fait le pélerinage à Jérusalem vers 520 et serait né vers

---

[7] *Histoire ecclésiastique*, IV 34, éd. Bidez-Parmentier p. 182-184.

[8] *Ibid.*, IV , p. 180.

[9] *Ibid.*, IV , p. 184-185.

[10] S. Vailhé, *EO* 8, 1905 , p. 14-25 et 154-160.

[11] Voir P. Peeters, *An. Boll.* 45, 1927, p. 293 (c'est le Thomas d'Apamée mentionné comme *salos* dans l'index d'Évagre, *HE* IV 35, éd. Bidez-Parmentier p. 184-185, du fait d'une erreur de copiste) ; la date de 527-545 proposée pour la translation des reliques à Antioche par Mango 1984, p. 27, repose sur le postulat que Évagre a raison contre le *Pratum spirituale* — ce qui est le plus probable.

[12] Malalas, éd. de Bonn, p. 485.

[13] Voir en dernier lieu J. Durliat, "La peste du VIe siècle. Pour un nouvel examen des sources byzantines", *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin* I, Paris 1989, p. 107-119, et P. Allen, "The 'Justinianic' Plague", *Byz.* 49, 1979, p. 5-20.

500. Un autre indice renforce ce système chronologique : les deux moines d'Émèse qui viennent consulter Syméon sur Origène évoquent plutôt l'époque de la querelle origéniste du milieu du VIe siècle que le règne de Maurice[14].

Un choix s'impose entre les deux systèmes, et l'évidence impose de se rallier à Évagre, historien dont l'acribie est bien connue par ailleurs[15] ; ayant conclu son *Histoire* peu après 594 dans la région d'Antioche, il devait être bien renseigné sur la Syrie sous le règne de Maurice ; si Syméon avait été son contemporain (comme le laisse entendre Léontios), il l'aurait su et ne l'aurait pas placé une génération plus tôt. Son récit sur le tremblement de terre de 551 est géographiquement précis et renvoie au reste de son texte. De plus, Évagre n'avait *a priori* aucune raison de falsifier la chronologie de Syméon, qui n'est qu'un élément secondaire de son œuvre. Au contraire, Léontios est un hagiographe qui veut faire croire à son public certaines choses, vraies ou fausses ; il doit en particulier prouver qu'il a pu soit être témoin oculaire des vertus du saint, soit avoir eu accès à d'autres témoins oculaires, tandis que l'historien et le chroniqueur ont le droit d'utiliser les sources écrites[16]. Or, la rédaction de la *VS* posait un problème majeur à Léontios : son héros était mort depuis trop longtemps pour autoriser ce contact direct. La date de la mort de Syméon n'est précisée ni par Léontios ni par Évagre, mais on peut déduire du texte de ce dernier que la carrière de Syméon a dû se terminer dans la décennie 550-560 ou à peine au-delà ; même en admettant une rédaction très précoce de la *VS* (vers 610-620 ?), il n'y a guère de raisons de croire que Léontios aurait pu, comme il le soutient (p. 125), rencontrer son témoin oculaire, le fameux diacre Jean qui, du vivant de Syméon, était déjà assez âgé pour que son fils fût capable de commettre l'adultère (p. 149). Léontios ne se donne d'ailleurs même pas la peine de mettre en scène sa rencontre avec le diacre Jean, pourtant indispensable, comme il le fera pour Ménas, l'informateur supposé de la *VJ*[17]. Il s'est contenté de décaler la

[14] Grosdidier 1970, p. 290-291. Rien dans les autres *realia* ne permet de trancher.

[15] Voir en ce sens Gelzer 1889, p. 7, Rydén 1963, p. 22, et Mango 1984, p. 28 ; seul Festugière, p. 7-9, est resté dans le doute.

[16] C'est la "fiction du témoin bien informé" expliquée depuis longtemps par H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*², Bruxelles 1966, p. 182 ; voir Mango 1984, p. 29-30. Cette différence entre hagiographe et historien dans les exigences du public en dit d'ailleurs long sur la confiance accordée alors aux hagiographes.

[17] La rencontre avec le diacre Jean est bien mentionnée (*VS* p. 125), mais en passant et sans détails crédibles ; comparer avec la riche mise en scène de la recontre avec Ménas au début de la *VJ*, qui inclut le pélerinage à Aboukir, la conversation près de Saint Ménas et

chronologie d'une trentaine d'années, assez pour lui permettre théoriquement d'avoir rencontré le diacre Jean (vers 610-620 ?), sans ébaucher un scénario plausible de la transmission des informations.

b) La source perdue et les textes connexes, Évagre et le synaxaire arménien

Si Léontios a procédé ainsi, c'est que ses seules sources d'information étaient écrites, et donc inavouables. Deux indices nous le révèlent ; d'une part, Léontios déclare avoir déjà rédigé une première *Vie de Syméon* plus courte avant d'avoir obtenu plus de renseignements[18], d'autre part, il tient à préciser que le diacre Jean jurait ses grands dieux qu'il n'avait rien "ajouté *par écrit*" aux hauts faits de Syméon[19], ce qui laisse évidemment penser que le "diacre Jean" sert à Léontios à dissimuler une source écrite riche qu'il a trouvée au bout d'un certain temps de recherches[20]. A quoi pouvait ressembler cette source découverte dans un second temps ? Très vraisemblablement à un *patérikon* qui correspondrait surtout à la deuxième partie du texte actuel de la *VS*[21]. Ce texte devait être rédigé en grec[22], par un habitant de la

l'histoire de Zacharie (*VJ* p. 345-347). Il vaut mieux négliger dans cette discussion la recommandation faite par Syméon au diacre Jean, avant de mourir : "Sache que le Seigneur te rappellera toi aussi bientôt à lui", Γίνωσκε δὲ ὅτι καὶ σὲ ὁ Κύριος διὰ τάχους προσλαμβάνεται, p. 167. *Pace* MANGO 1984, p. 29, dans le contexte des recommandations morales de Syméon, ce "bientôt" signifie que l'homme risque toujours d'être surpris par la mort sans s'être préparé.

[18] Ἑτέραν πλὴν ταύτης διὰ συντομίας πεποιήκαμεν διὰ τὸ μήπω ἐλθεῖν εἰς ἡμετέραν γνῶσιν τὴν λεπτομερίαν τοῦ θαυμασίου τούτου διηγήματος, p. 169.

[19] Ὡς ὅτι οὐδὲν κατὰ προσθήκην ἐπέγραψεν, p. 125 ; il est à première vue difficile de ne pas y voir un *lapsus calami* de l'auteur qui se trahit (RYDÉN 1963, p. 25 ; MANGO 1984, p. 29), mais, comme KRESTEN p. 157 n. 10, je pense qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une étourderie de Léontios. Le diacre Jean est simplement censé avoir écrit lui-même son témoignage, comme dans la *VJ* Léontios sous la dictée de Ménas. KRUEGER p. 26-27 suppose que Léontios reconnaît dès le départ qu'il n'a eu accès qu'à un texte écrit ; mais dans ce cas on ne comprend pas pourquoi il a éprouvé le besoin de modifier toute la chronologie de Syméon, si ce n'était pas pour se réserver la possibilité d'un contact direct avec un témoin oculaire. De plus, cette interprétation ne permet guère de rendre compte du passage (p. 160, l. 22, omis par KRUEGER) où le diacre "affirme" — διεβεβαιοῦτο — la véracité de ses dires ; on le rapprochera entre autres de διισχυρίζετο, *VJ* p. 353 l. 36, qui présuppose évidemment une communication orale (fictive ou réelle, peu importe ici).

[20] Voir MANGO 1984, p. 29-30 ; curieusement, FESTUGIÈRE, p. 13-15, refuse l'hypothèse d'une source écrite, pour y revenir p. 41-43 à propos du synaxaire arménien.

[21] Cette hypothèse s'est déjà imposée : MANGO 1984, p. 30 ; FESTUGIÈRE p. 13-15, non sans

région d'Émèse qui savait que les hommes de la ville pouvaient être obligés d'aller laver eux-mêmes leur linge dans l'Oronte, trop éloigné de la ville pour qu'on y envoyât les femmes[23]. Nous pouvons en effet esquisser une description de cette source perdue en combinant l'analyse interne de la *VS* et l'analyse des deux autres textes qui semblent avoir utilisé cette source, deux passages d'Évagre.

Dans le passage consacré expressément à Syméon que nous venons de citer, Évagre nous rapporte en fait quatre historiettes ; Syméon cache son jeûne et sa prière, mais en pleine rue contrefait le fou et se nourrit aux cabarets ; une servante d'un de ses amis, enceinte, l'accuse d'être le père, mais l'accouchement ne peut se faire tant qu'elle n'a pas avoué son mensonge ; Syméon est aperçu sortant de chez une prostituée, mais il apparaît qu'il ne lui rendait visite que pour lui apporter à manger ; Syméon fouette les colonnes qui tiendront ferme au prochain tremblement de terre. Ces quatre historiettes se retrouvent dans la *VS*, mais dans le désordre ; Syméon défèque en pleine rue (p. 148 ; c'est probablement ce qu'Évagre rapporte pudiquement par la périphrase

---

contradictions. On se rappellera les nombreux *patérika* que lit Jean l'Aumônier dans la *VJ* (p. 372 et 392). *Contra* KRUEGER, p. 37-41, que nous commentons *infra*, parce qu'il voudrait réserver strictement ce terme à des collections décousues d'histoires sur plusieurs personnages divers : il faut effectivement supposer que le *patérikon* est déjà consacré à Syméon.

[22] Nous n'avons aucune raison de penser que Léontios, évêque de Chypre, pratiquait le syriaque ; l'analyse de la *VS* laisse penser que certains passages sont presque recopiés de la source, qui devait donc être en grec (voir *infra*) ; la *VS* mentionne cinq fois (Jean p. 124, la mère de Syméon p. 138 et 139, le prôtocômète p. 156, et un paysan malade p. 161) des personnages qui parlent ou pensent en syriaque comme une exception, ce qui voudrait dire que la langue normale, celle du texte, était le grec ; en revanche, le syriaque transcrit p. 138 n'est pas fantaisiste, d'après l'examen du R. P. Graffin (*apud* FESTUGIÈRE, p. 180), et Léontios le doit sans doute à sa source. Syméon écrit en syriaque (p. 163). P. PEETERS pensait que le caractère populaire et concret de la *VS* était dû sinon à un original en syriaque, du moins à un contact direct avec le milieu syriaque (*Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950, p. 60).

[23] Les dix démotes p. 163 ; j'emprunte l'argument à MANGO 1984, p. 31 (*contra* KRUEGER, p. 29-30, qui veut y voir une référence à l'Apocalypse). L'artisan juif et surtout le verrier juif sont également très plausibles ; cf. S. D. GOITEIN, "Artisans en Méditerranée orientale au Haut Moyen Age", *Annales ESC* 19, 1964, p. 847-868 et spécialement p. 853 (le travail de verrier est réservé *de facto* aux Juifs parce que la chaleur prolongée du four le rend pénible) ; le verre est une denrée courante et relativement bon marché en Syrie, région de production (P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, p. 216 et n. 32). W. J. AERTS, "Emesa in der *Vita Symeonis Sali* von Leontios von Neapolis", dans : V. Vavřínek, éd., *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Prague 1985, p. 113-116, a lui aussi montré la crédibilité de la *VS* dans sa description d'Émèse, en particulier des écoles (p. 151, 2).

"même flânant en pleine rue, il semblait être sorti de son assiette") et mange en public ou dans les cabarets (p. 148, 153, 156) ; il fouette les colonnes (p. 150) ; la servante l'accuse de l'avoir engrossée (p. 151-152) ; il paie des prostituées pour qu'elles restent chastes (p. 155-156). Cette dernière histoire est la seule pour laquelle Évagre et la *VS* divergent nettement ; notons seulement que dans la *VJ* Vitalios paie lui aussi les prostituées d'Alexandrie pour qu'elles restent chastes (*VJ* p. 387). Quant au passage bien connu d'Évagre sur les *saloi*, il s'intègre à un tableau des moines de Palestine qui introduit une gradation dans les différentes formes de vie monastique : du premier degré de perfection représenté par les moines cénobites, on passe au degré supérieur incarné par les anachorètes *boskoi* (ne vivant que de la cueillette d'herbes crues), et enfin au degré suprême des *saloi* qui ont acquis l'"impassibilité", l'ἀπάθεια, et retournent dans le monde[24]. Or, cette hiérarchie tripartite fonde toute la progression de la première partie de la *VS*: Syméon et Jean se font cénobites (p. 126-132), puis *boskoi* (p. 133-142), et enfin Syméon seul, arrivé à l'impassibilité, se risque à retourner au monde comme *salos* (p. 142-145)[25]. Cette hiérarchie ne se retrouve dans aucun autre texte à ma connaissance : soit Évagre le tient de la source de Léontios, soit Léontios s'est inspiré d'Évagre pour faire le canevas de la première partie[26].

D'où Évagre tient-il son information sur les *saloi*, qui sont "un très petit nombre" selon ses propres dires ? Comme le seul véritable *salos* qui figure dans son œuvre est Syméon, il convient de se demander si ce tableau général d'une catégorie entière n'est pas celui d'un seul individu, Syméon[27]. Résumons le passage en citant au fur et à mesure les passages correspondants de la *VS* : le *salos* commence par acquérir l'impassibilité (*VS* p. 142) avant de retourner au milieu des troubles du monde (p. 143-144) ; il renonce à la vaine gloire (sans correspondant exact dans la *VS* ; l'expression réapparaît dans le passage qu'Évagre consacre nommément à Syméon), mange chez les cabaretiers (p. 148,

[24] Évagre n'emploie pas le terme populaire de *salos*, mais il est hors de doute que c'est leur ascèse de la folie feinte qu'il décrit.

[25] Voir *infra* le chapitre "Miracle et sainteté", p. 230-231.

[26] Voir en ce sens Mango 1984, p. 30.

[27] L'hypothèse a déjà été hasardée : Rydén 1963, p.19 ; Festugière p. 34 n. 2 le propose seulement pour une partie du texte (*contra* implicitement Krueger). P. Allen, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, Louvain 1981, p. 92-93, a noté les similitudes entre ces deux passages d'Evagre — en particulier la *kenodoxia* — mais croit que l'absence du mot *salos* empêche le rapprochement : en fait, le style élevé d'Evagre lui interdit ce mot populaire.

153, 156), se baigne avec les femmes sans en être troublé (p. 149) ; il apporte des remèdes aux corps (le paysan guéri de leucôme p. 161 ?) et transmet à Dieu les prières d'autrui (le diacre Jean sauvé p. 159-160 ?) ; il prie sans cesse (p. 166) ; il jeûne avec austérité (p. 156) mais reçoit plantureusement ses visiteurs (p. 159, 164). Le parallèle est d'autant plus convainquant que ce portrait ne peut s'appliquer à aucun autre *salos* connu : Évagre dépeint une catégorie représentée par Syméon et personne d'autre à sa connaissance, d'où sa formule "un très petit nombre" (ἐλάχιστοι). Il est exclu qu'Évagre, mort vers 600, ait pu lire la *VS*, rédigée au plus tôt vers 610-620 ; il n'a donc pu avoir accès qu'à la source utilisée par Léontios, et le tableau prétendûment général des *saloi* nous confirme que le passage consacré à Syméon n'en présente que des extraits, comme Évagre lui-même le laisse entendre [28]. La comparaison est malheureusement rendue difficile par le souci d'élégance littéraire d'Evagre, qui le conduit à désarticuler le *patérikon* ou à le transcrire en métaphores si ampoulées que l'original est à peine reconnaissable. Il est néanmoins clair qu'Évagre nous donne une image de Syméon légèrement différente de celle de la *VS*. Pour lui, Syméon a plusieurs amis qui savent bien qu'il n'est pas fou et le tiennent sans doute pour saint : il faut qu'il évite leurs saluts en public, il se rend dans leurs maisons où il ne joue plus son personnage, on note ses faits et gestes (dans l'histoire des colonnes) parce que "rien de ce qu'il faisait n'était en vain", autrement dit parce que l'on soupçonne qu'il a des pouvoirs surnaturels. Léontios a bien davantage isolé Syméon, surnaturellement incompréhensible, tout en réservant au diacre Jean le rôle d'unique confident [29].

De son côté, le synaxaire arménien abrège certainement le texte qu'il utilise et parfois le déforme, par exemple en plaçant la carrière de Syméon à Jérusalem au lieu d'Émèse (le pélerinage de Syméon à Jérusalem juste avant l'entrée à Émèse doit être à l'origine de la confusion) ou en donnant à Nikôn le nom de Gérasime, celui de son couvent, mais, à la différence d'Évagre, le parallèle est ici rigoureux avec la *VS* [30]. Le synaxaire passe très rapidement sur les verbosités de la

---

[28] "Syméon accomplit encore bien d'autres exploits qui exigent un traitement propre", *loc. cit.* (n. 7) ; c'est signaler tacitement que les autres exploits sont consignés dans la source qu'on vient d'utiliser (*contra* KRUEGER, p. 27-28, qui refuse l'idée d'une source commune reproduite partiellement par Évagre, mais sans considérer son passage sur les *saloi* en général ; c'est sans doute la raison pour laquelle il inverse les rapports couramment acceptés entre première et seconde partie, cf. *infra*).

[29] Voir le chap. "La spiritualité du *salos*", p. 184-187.

[30] FESTUGIÈRE, p. 41-43, l'avait déjà constaté.

première partie dont il ne garde que la trame (pélerinage de Jean et Syméon d'Édesse à Jérusalem, qui passent au monastère, puis au désert) ; Syméon quitte le désert malgré les objurgations de Jean et se rend à Jérusalem où il demande à Dieu de cacher ses vertus. Arrivé à Émèse, il ramasse le chien crevé qu'on voit dans la *VS* et incite les enfants à jouer avec lui ; c'est alors la première divergence sérieuse : "Il alla jeter le chien devant une boutique. Le boutiquier sortit, le frappa durement avec un bâton, puis il lui attacha le chien au cou jusqu'à ce que, l'ayant porté, il le jetât hors de la ville." Comme le synaxaire ne donne pas l'épisode du cabaretier qui embauche Syméon avant de le chasser en le rossant (*VS* p. 146), il se peut que le synaxaire mêle à l'épisode du chien la conclusion de l'épisode du cabaretier, mais les rapports des deux textes sur ce point restent obscurs. Puis Syméon jette des noix à l'église (*VS* p. 145-146) ; il jeûne, puis dévore en public (*VS* p. 156 et 160-161) ; il va dans le bain des femmes (*VS* p. 148-149) ; il donne une gifle à un fornicateur (*VS* p. 149-150) ; il fouette les colonnes avant le tremblement de terre (*VS* p. 150) ; il prédit la peste des enfants (*VS* p. 150-151) ; il est accusé d'avoir engrossé une servante (*VS* p. 151) ; il identifie un voleur (*VS* p. 161) ; il jette un sort à une sorcière (*VS* p. 162-163) ; il convertit un verrier juif (*VS* p. 163). Les différences importantes se trouvent à la conclusion : c'est le diacre Jean qui voit en rêve l'ermite Jean recevoir une couronne, puis Syméon appelé à en recevoir plusieurs, et le diacre se dit : "Un homme aussi sot peut-il mériter de tels bienfaits ?" Le synaxaire a vraisemblablement confondu l'ermite Jean (dans la *VS*, c'est lui qui voit en rêve les couronnes de Syméon, p. 166-167) et le diacre Jean. Puis Syméon meurt, et le verrier juif en est averti par une vision (*VS* p. 167-168). Enfin, on découvre le tombeau vide (*VS* p. 168). Par endroits, les deux textes correspondent presque mot à mot ; par exemple, Syméon répond à la patronne de la servante engrossée : "Oui, je l'ai fait pour que tu aies un petit Syméon" (ἄφες, ἄφες, ταπεινή, ἄρτι γεννᾷ σοι καὶ ἐσχάνεις μικρὸν Συμεῶνα *VS* p. 151, l. 19) ; à la mort de Syméon, le synaxaire porte : "D'aucuns dirent en riant : 'La mort du sot a été galopante'", ce qui doit rendre le mystérieux ἰδοὺ καὶ αὐτὸς ὁ θάνατος αὐτοῦ κατάσκαλμος (*VS* p. 168, l. 11). Le synaxaire connaît l'ermite Jean et le diacre Jean, et leur attribue exactement le rôle qui leur est dévolu dans la *VS*. Certains éléments du synaxaire sont inconnus de la *VS* ; dans certains cas, il doit s'agir des aléas habituels d'une traduction (à l'église, Syméon renverse des cierges et non des lampes). Le récit de la mort de Syméon et de la visite trop tardive du diacre Jean est plutôt plus cohérent dans le synaxaire, mais il peut s'agir d'un remaniement plus ou moins spontané du traducteur ou du synaxariste qui élimine les incohérences et les difficultés.

Cette étroite similitude ne peut s'expliquer que de deux manières : soit le synaxaire démarque la *VS*, soit il démarque la source de la *VS*. La seconde possibilité n'est pas sans conséquence : les personnages du diacre Jean et de l'ermite Jean remonteraient à l'original, ainsi que le canevas de la première partie[31]. Si au contraire le synaxaire dépend de la *VS*, les deux Jeans sont presque à coup sûr des créations de Léontios[32], et la part de Léontios dans la rédaction est beaucoup plus étendue. La comparaison du texte du synaxaire arménien avec celui de la *VS* ne permet hélas pas de trancher avec une certitude absolue ; mais elle nous amène à pencher pour l'hypothèse qu'avait retenue en définitive L. Rydén, celle d'un démarquage de la *VS*. Toutes les divergences avec la *VS* peuvent en effet se comprendre par des erreurs dans la traduction du texte grec et dans le résumé de la traduction[33]. D'un autre côté, le synaxaire s'accorde avec la *VS* contre le texte d'Évagre sur Syméon sur chaque différence que nous pouvons isoler entre Évagre et la *VS*. Le synaxaire introduit les personnages du diacre Jean et de l'ermite Jean dans le rôle exact que leur attribue la *VS* ; il ne donne pas de témoins à l'épisode de Syméon fouettant les colonnes, comme la *VS* et à la différence d'Évagre ; il dit encore dans l'épisode de la servante enceinte que Syméon "entrait dans les maisons des riches, qui se moquaient de lui comme d'un sot", alors que le Syméon d'Évagre allait chez des amis qui le vénéraient, puis il présente le scénario de la *VS* (au lieu de se cacher comme le dit Évagre, Syméon apporte à manger à la servante), le dialogue étonnant avec la patronne ("Oui, je l'ai fait pour que tu aies un petit Syméon") et la formule de la *VS* au moment de l'accouchement ("Par mon Jésus-Christ"). L'hypothèse la plus économique est donc que le synaxaire n'a pas eu accès directement à la source commune de la *VS* et d'Évagre, mais seulement à la *VS*, ou à un de ses dérivés perdus depuis. Dans ce cas, il nous est difficile de nous représenter exactement le travail de rédaction auquel s'est livré Léontios : Évagre ne nous donne que quelques extraits réécrits et simplifiés[34].

---

[31] Voir *contra* Rydén 1970, p. 44-46, qui attire l'attention à juste titre sur les précédents bibliques des deux Jeans, Jean l'Évangéliste pour le diacre et Jean Baptiste pour l'ermite.

[32] Rydén 1970, p. 141-144 ; cf. le chap. "Miracle et sainteté", p. 230-232.

[33] Il serait d'ailleurs plus naturel que le synaxariste n'ait pas opéré directement sur le texte grec de la *VS*, mais plutôt déjà sur une traduction ou un résumé en arménien ; la multiplication des intermédiaires expliquerait mieux les erreurs bizarres et indiscutables de la version du synaxaire.

[34] Il est donc difficile d'analyser ce qui dans le texte de Léontios pourrait être la marque de "chypriotismes", de particularismes linguistiques qui seraient liés à Chypre, comme nous en connaissons pour l'Égypte ; la communication très documentée de W. J. Aerts d'avril

Quoi qu'il en soit, la source utilisée par Léontios est *déjà* de l'hagiographie et non un document historique ou un procès-verbal : la légende s'est déjà interposée entre Léontios et un moine Syméon d'Émèse qui a sans doute existé, mais dont nous ne saurons jamais si c'était un vrai saint ou un vrai fou, et si plusieurs des historiettes colportées sur son compte ne sont pas pure fiction[35]. Plusieurs indices le laissent deviner même chez Évagre, comme on l'a remarqué : l'histoire du saint injustement accusé d'avoir engrossé une jeune fille est un *topos*[36], l'histoire du tremblement de terre de Syrie pourrait aussi bien provenir de la région d'Antioche[37]. C'est encore plus le cas dans la *VS* où plusieurs des épisodes relèvent du folklore. La façon dont le saint paralyse ou dessèche la main ou la langue d'un adversaire pour le punir ou le corriger est un *topos* parfait[38], l'histoire des fillettes frappées de strabisme par punition rappelle une anecdote liée à Jacques de Nisibe chez Théodoret[39], l'innocent condamné à mort et sauvé de justesse par le saint est également bien connu[40]. Le saint capable de brûler l'encens dans sa main ou dans son manteau sans en souffrir est encore un passage obligé[41], le soufflet qui jette à terre le pécheur dans une crise

1982, "Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis", *Praktika tou deuterou diethnous kypriologikou synedriou*, Nicosie 1986, II p. 379-389, ignore la question, ce qui l'amène à relever comme typiques de la "koinè orientale" des expressions comme ποιεῖν ἡμέρας que l'on retrouve partout, par exemple dans les *Miracula Artemii*, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 52 (aussi *VJ* p. 406, l. 37). Des termes comme λαμπρόν pour les braises se retrouvent de même dans plusieurs histoires édifiantes que nous n'avons pas de raison de rattacher à Chypre.

[35] Voir Beck p. 140 et surtout Rydén 1990 p. 12. Dans ce dernier texte, un exemple est néanmoins hors de propos : si la "sorcière" à qui Syméon remet une amulette ne lit pas le texte de cette amulette qui voue sa propre magie à l'inefficacité, ce n'est pas une stupidité invraisemblable ; un bon talisman est *scellé* et donc invisible pour l'utilisateur, comme l'ongle de pied (!) que le stylite Maro donne enveloppé dans un tissu à un couple dont l'enfant est gravement malade, en leur ordonnant de ne jamais ouvrir ou laisser ouvrir le paquet : l'année suivante, l'enfant était guéri (PO 17, p. 70).

[36] *VS* p. 151-152 : Fest. p. 198-200 ; P. Canart , "Le nouveau-né qui dénonce son père", *An. Boll.* 84, 1966, p. 309 ss.

[37] *VS* p. 150 ; voir Rydén 1990, p. 12, et Fest. p. 251.

[38] *VS* p. 150 (le jongleur) et 162 (le riche volé), p. 154 et 156 (les témoins de la sainteté de Syméon empêchés de parler). Voir A. - J. Festugière, "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73, 1960, p. 123-152.

[39] *VS* p. 157 ; Théodoret, *Histoire philothée* 1, 4-5, éd. Canivet I, p. 166-171. Parallèle évident dans la *Vie d'Hypatios de Gangres*, éd. Ferri, p. 77.

[40] *VS* p. 159-160. Voir le *Pratum spirituale* , PG 87/3, col. 2924-2925.

[41] *VS* p. 146-147. L'abba Orentios fait lui aussi le *thumiama* dans sa main, mais un jour il se

purificatrice est aussi banal[42], comme l'économie miraculeuse[43]. Les parallèles sont parfois plus rares ; Syméon sait reconnaître par sa grâce le passage d'un serpent qui a empoisonné l'eau d'une jarre, et la casse ; cette idée à première vue curieuse du serpent qui empoisonne l'eau potable se retrouve dans la littérature chrétienne édifiante et dans les textes juifs[44]. Cela ne veut pas dire que le Syméon de cette légende où ont puisé tour à tour Évagre et Syméon soit une figure mythique éloignée dans le temps, mais seulement que même les contemporains de Syméon ne pouvaient comprendre ses faits et gestes que dans une perspective hagiographique où le miracle a sa place nécessaire et la trouve très rapidement[45]. Cette légende s'appuie vraisemblablement sur un début de culte, qui explique que l'on se souvienne encore de Syméon au VIIe siècle et que Léontios puisse exhiber la date de sa mort qui est certainement celle de la fête annuelle[46].

brûle quelques doigts (*OC* 2, 1902, p. 70-71). Dans le *Pratum spirituale*, un ermite envoie à un autre son manteau rempli de charbons ardents qui reste intact (PG 87/3, col. 2873), un omophorion résistant au feu persuade un monophysite (PG 87/3, col. 2885), un novice éteint un four avec son manteau (PG 87/3, col. 2949); dans la *VJ*, c'est le moine de Tyr qui verse la braise sur son manteau sans le brûler (*VJ* p. 401). Ce moine de Tyr invoque comme justification scripturaire de ces miracles du feu le Buisson ardent jamais consumé (*Ex.* 3, 2-4), mais il faut penser surtout aux trois enfants hébreux dans la fournaise (*Dan.* 3, 10-30) ; ce dernier précédent vétérotestamentaire explique que l'immunité au feu soit le test par excellence de la pureté et de la sainteté, comme par exemple Sabas tout jeune entrant dans le four (*Vie de Sabas*, éd. Schwarz p. 89-90 ; Flusin 1983, p. 193-194).

[42] *VS* p. 150-151 ; voir le pécheur frappé par Vitalios, *VJ* p. 390.

[43] *VS* p. 158-159 et 164. Voir *infra* le chapitre "Miracle et sainteté", p. 238-246.

[44] Voir *ROC* 8, 1913, p. 386 ; la *Vie de Syméon stylite le jeune*, ch. 136, éd. Van den Ven p. 128, met en scène un Géorgien endormi "avalant" involontairement un serpent attiré par le vin qu'il a bu ; la *Vie de Théodore de Sykéon* ch. 124, éd. Festugière p. 100, montre un empoisonnement collectif par un lézard guéri par le saint. Mais les parallèles les plus proches se trouvent dans des milieux inattendus : un commandement rabbinique enjoint de ne pas boire d'une eau où un serpent a pu boire et jeter son venin : *RÉJ* 135, 1976, p. 148 ; un saint nestorien guérit un homme empoisonné par un serpent qui a vidé son venin dans une jatte de lait et de pain (*The History of Rabban Hormizd the Persian*, éd. E. A. W. Budge, Londres 1902, II p. 73-74).

[45] Certains cas privilégiés nous permettent de saisir comment un fait assez banal est transformé aussitôt en miracle dans la conscience des témoins, *e. g.* W. Lackner, "Ein byzantinisches Marienmirakel", *Βυζαντινά* 13, 1985, p. 853-860, surtout p. 840-841. Un exemple récent et spectaculaire nous est fourni par l'émeute de l'esplanade du Temple en 1990 : quelques mois après l'événement, le rabbin gardien du Mur des Lamentations présentait déjà comme un miracle le fait qu'aucun Israélien n'ait été tué ; la recherche du signe divin dans l'histoire n'est pas nécessairement éloignée dans le temps de l'événement qu'elle interprète.

[46] Le 21 juillet, *VS* p. 170 ; voir Rydén 1990, p. 12, qui remarque à juste titre que Léontios

c) L'analyse de la *Vie de Syméon*

La *VS* a toujours intrigué ses lecteurs par sa dichotomie presque caricaturale en deux parties : outre le prologue et l'épilogue, rhétoriques par nature, la première partie consacrée à la vocation de Jean et Syméon et à leur ascèse au désert n'offre que peu de détails concrets et se perd dans des développements rhétoriques et parénétiques d'un style qui se veut recherché, souvent à peine lisibles, tandis que la deuxième partie, consacrée à l'activité de Syméon à Émèse, regorge de détails concrets et brille par une langue et un style "populaires" inaccoutumés à Byzance[47]. La première partie a une organisation chronologique stricte, tandis que la seconde accumule les épisodes sans qu'un ordre clair s'en dégage. Seules l'entrée à Émèse et l'installation de Syméon chez un cabaretier (p. 145-148) sont rapportées dans l'ordre des événements ; pour tous les autres épisodes, il faut supposer un Syméon habitant dans la hutte mentionnée seulement p. 166, ou changeant de "quartier" (γειτονία, p. 147) ; mais nous retrouvons la cabaretière patronne de Syméon p. 153-154 après plusieurs épisodes, alors qu'il a été chassé du cabaret p. 148. Les mentions d'un même personnage ne suggèrent aucune suite chronologique — *e. g.* le diacre Jean p. 148-149, 158 et 159-160, et son fils p. 149-150. La première hypothèse qui vient à l'esprit pour expliquer cette discrépance entre les deux parties est que la première partie est vraiment de la plume de Léontios, tandis que la seconde est pour l'essentiel un recopiage de la source de Léontios, rédigée dans une langue plus populaire. Il serait certes logique que Léontios ait rajouté une première partie de son cru narrant la formation monastique de Syméon, pour rassurer le lecteur sur la sainteté du *salos*[48] ; mais cette hypothèse, juste dans l'ensemble, doit être nuancée dans le détail. D'une part, la dualité de style est chose courante dans l'hagiographie de la haute époque byzantine, comme Festugière l'a rappelé avec raison[49]. D'autre part, la dichotomie de la *VS* en deux parties n'est pas aussi rigoureuse qu'il y paraît à première lecture.

La combinaison de deux critères, le niveau de langue et la présence de détails concrets, permet en effet de proposer le découpage suivant de la *VS* :

---

donne le jour et le mois de la mort de Syméon, mais bien entendu pas l'année.

[47] Voir Rydén 1963, p. 22 ; Rydén 1970, p. 12-13 ; Festugière, p. 9-13 ; Mango 1984, p. 27 et 30.

[48] Mango 1984, p. 30, a produit la plus vigoureuse interprétation en ce sens. *Contra* Krueger p. 37-41.

[49] Festugière, p. 14-15, qui s'appuie surtout sur la similitude de style entre la *VS* et la *VJ*.

— p. 121-124, 6 : le prologue et un développement sur la fête de la Croix à Jérusalem, rhétorique

— p. 124, 7 - 125, 15 : l'entrée en scène des personnages principaux dans un style simple, parfois même franchement populaire dans les dialogues (τίνες μένουσιν εἰς τὰ ὀσπίτια ταῦτα τὰ ἀπέναντι ἡμῶν ;), sauf une formule plus littéraire pour présenter les héros (p. 125, 12-14)

— p. 125, 16 - 24 : introduction du diacre Jean comme source du récit, en langage élevé

— p. 125, 25 - 126, 26 : long parallèle rhétorique entre Jean et Syméon, chacun craignant que l'autre ne faiblisse dans sa résolution, puis présentation de l'abbé Nikôn dans le même style

— p. 126, 26 - 127,2 : bref dialogue en langue simple où apparaît même le terme σαλός pour désigner Syméon ; noter la méprise curieuse de Syméon qui prend Nikôn pour le portier

— p. 127, 2 - 129, 8 : exhortations de Nikôn aux deux novices, dans un style très fleuri ; c'est le premier de ces passages caractéristiques de la première partie et du rôle de Nikôn — au fond un tissu de lieux communs

— p. 129, 9 - 133, 13 : bref passage au monastère, prise d'habits et départ de Jean et Syméon ; tissu de lieux communs dans un style un peu moins soutenu, où L. Rydén a reconnu l'influence de la *Scala Paradisi* ou d'un écrit apparenté[50]; noter les brefs échanges beaucoup plus directs entre Syméon et Jean p. 132, 20-23 et p. 133, 2 (οὐκέτι ἐσχάνομεν ... καὶ τί θέλεις ἵνα γένηται ;)

— p. 133, 14 - 137, 18 : départ des deux novices, les adieux de Nikôn, dans un style très ampoulé et sans contenu concret (sauf la requête de Nikôn, p. 135, 23 - 136, 1, que Syméon et Jean reçoivent le don de connaître aussitôt par cœur la prière qu'il vient de prononcer, p. 134, 32 - 135, 2, que Syméon utilise effectivement p. 138,1-2 et p. 153, 19-20)

— p. 137, 13-15 : à peine sortis du monastère, Jean et Syméon échangent deux répliques dans une langue très simple qui détone dans le contexte (noter le ὅλα au sens de πάντα); notons qu'il s'agit d'une décision concrète, si limitée fût-elle (aller à droite ou à gauche)

— p. 137, 15 - 140, 12 : les débuts de l'ascèse dans le désert, dans un style narratif assez simple par comparaison aux exhortations précédentes de Nikôn, avec quelques passages de dialogues souvent populaires (p. 138, 23 - 139, 6 ; p. 139, 19 - 140, 3) qui correspondent aux visions miraculeuses où apparaissent les parents des deux ermites, et quelques brefs passages ampoulés (à mon sens ceux où Léontios a cru

[50] Rydén 1970, p. 52-55.

nécessaire de placer une formule littéraire pour rehausser le style de son texte, *e. g.* p. 139, 10-14)

— p. 140, 12 - 141, 19 : grande prière de Syméon pour sa mère qui vient de mourir, dans un style qui rappelle celui des adieux de Nikôn

— p. 141, 20 - 142, 6 : suite du séjour au désert, de nouveau dans un style en quelque sorte moyen (sauf la dernière vision p. 142, 6, qui est presque du style "parlé")

— p. 142, 7 - 143, 15 : Syméon quitte le désert malgré les protestations de Jean ; le style oscille entre un niveau parfois très populaire dans la bouche de Syméon (ὑπάγω ἐμπαίζω τῷ κόσμῳ p. 142, 25-26, p. 143, 9-10) ou au contraire rhétorique dans celle de Jean (p. 142, 26 - 143, 8)

— p. 143, 16 - 145, 18 : recommandations mutuelles, passage de Syméon à Jérusalem et petit prologue de la deuxième partie qui sert à résumer et justifier l'activité du *salos*, le tout dans un style élevé

— p. 145, 19 - 166, 17 : la πολιτεία de Syméon à Émèse, dans un style simple dont le naturel et la liberté ont toujours impressionné les lecteurs modernes ; on y trouve néanmoins de brefs passages dans un style plus relevé qui sont comme des incises de Léontios, par exemple la présentation de l'*apatheia* de Syméon (p. 148, 12-24) et certaines introductions d'historiettes (p. 157, 12-16, p. 159, 16-17, p. 164, 14-15, et p. 167, 29 - 168, 5 ; les versions abrégées de la *VS* suppriment justement ces introductions assez creuses qui sont certainement de Léontios lui-même) ; signalons encore les renvois à un autre passage du texte, qui sont aussi une des manies de la *VJ* (p. 147, 4 ; p. 148, 17-19 et 21 ; p. 157, 12 ; p. 159, 16)

— p. 166, 18 - 168, 29 : dernières recommandations et mort de Syméon, en général dans un style plus relevé, mais avec des passages dialogués très populaires comme ἆρα κἂν ἄρτι πιστεύουσιν πάντες ὅτι παρ'ἑαυτὸν ἦν οὗτος (p. 168, 10)

— p. 169-170 : la conclusion franchement rhétorique.

Pour l'économie du récit, presque tous les passages rhétoriques sont inutiles, comme de juste. On peut d'ailleurs toujours les comprendre comme des parenthèses ouvertes par Léontios dans le récit : prières ou exhortations des héros devant tel ou tel événement, réflexions de Léontios lui-même sur un détail comme la fête de la Croix, renvois à un autre passage et transitions plus ou moins habiles. Un récit composé uniquement des passages en langue populaire ou "simple" contiendrait à peu près tous les éléments essentiels du récit proprement dit, ce serait un texte nettement plus dense et vivant, certes un peu abrupt dans la première partie, mais cohérent. C'est d'ailleurs à peu près le récit que nous donne (pour d'autres raisons, voir *supra*) le synaxaire de Ter-Israël, qui réduit la première partie aux quelques indications nécessaires données par les passages en langue "simple" et abrège les quelques

développements rhétoriques de la seconde partie. Nous y aurions perdu en information seulement certains des passages où Léontios nous présente une esquisse de "théorie" du *salos*. Les passages en style plus relevé tiennent lieu de commentaires des passages en langue simple qui contiennent l'action ; ainsi, pendant l'ascèse au désert, les seules véritables péripéties sont les brèves visions miraculeuses des proches des deux ascètes, suivies de commentaires et de développements variés. On imaginerait donc volontiers que Léontios ait trouvé une source écrite fournissant quelques bases pour la première partie et pratiquement toutes les données de la seconde, puis ait recomposé l'ensemble en allongeant la première partie à force de discours pieux, pour garantir le sérieux de l'ascèse de Syméon, et en insérant transitions, explications et renvois dans la seconde partie.

Cela ne veut pas dire qu'il faut attribuer mécaniquement à la source de Léontios tout ce qui est fait concret relaté en grec simple ou "populaire" et à Léontios tout ce qui est commentaire en beau style : le parallèle de la *VJ* montre clairement que Léontios maîtrise plusieurs niveaux de langue et peut passer au moins de la rhétorique du prologue au style correct, mais sans raffinements, dans la narration, et au grec franchement populaire dans les dialogues. Comme toute personne maîtrisant le niveau élevé d'une langue de culture, Léontios est capable de revenir à son gré à des niveaux de langue plus simples lorsqu'il n'en est pas empêché par une convention stricte : les dialogues des personnages de l'hagiographie sont justement rapportés dans la langue la plus simple possible pour donner au lecteur l'impression qu'il a bien sous les yeux les *ipsissima verba* qui ont été alors prononcés en situation ; Léontios "auteur populaire" est une invention des modernes. Quelques indices permettent de confirmer notre découpage du texte d'après le niveau de langue utilisé. Ainsi, les prépositions *eis* et *en* sont encore en concurrence dans le texte de Léontios, mais dans la *VS* les 33 empiètements de *eis* sur le domaine de sa rivale concernent une "microgéographie" à l'intérieur d'Emèse (la position de Syméon et d'autres personnages dans les bâtiments et les rues) et figurent 15 fois dans des passages dialogués, tandis que *en* est réservé à la "macrogéographie" (toute une ville ou toute une région) et aux locutions désignant le temps ou la manière, que l'on retrouve plutôt dans les passages relevés. Cette répartition logique ne peut provenir que du rédacteur final, Léontios. Il paraît donc impossible d'isoler complètement dans la *VS* ce qui serait le recopiage du *patérikon* perdu et ce qui serait de la plume de Léontios. Nous pouvons seulement noter tout ce qui relie les deux parties et laisse penser que le *patérikon* esquissait déjà cette deuxième partie.

La *VS* n'est en effet pas désarticulée en deux fragments sans rapport. Le scénario est arrangé à peu près correctement, malgré l'apparence, en particulier les renvois d'une partie à l'autre[51]. Le récit de la mort de Syméon est certes curieux, mais il n'est pas injustifiable. Le diacre Jean est prévenu par Syméon de revenir le voir après deux jours pleins (p. 167, 25), c. a. d. le troisième jour puisque Syméon annonce que l'ermite Jean et lui-même mourront "dans ces trois jours" (p. 167, 22). Le diacre respecte évidemment le commandement du saint et ce sont d'autres familiers du saint qui le cherchent "comme ils ne l'avaient pas vu ces deux jours-là" (p. 168, 8) et le trouvent mort — donc au soir du deuxième jour plutôt qu'au matin du troisième jour, pour que la nuit permette la disparition du corps. Le diacre Jean ainsi devancé n'a plus qu'à courir au cimetière des étrangers où il découvre le tombeau vide (p. 168, 23-27). L'intention de reproduire les trois jours du Christ au tombeau et la course du disciple que Jésus aimait vers le tombeau vide est évidente : Syméon est une *imago Christi* jusqu'au bout[52], mais le scénario tient debout. Le verrier juif converti par le *salos* qui entend la psalmodie des anges accompagner Syméon (p. 168, 14-22) n'est pas

---

[51] Voir *supra* l'usage de la prière de Nikôn par Syméon. Le renvoi de la p. 148, 18-19 (φρουρούμενος γὰρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τῇ ἐνοικούσῃ αὐτῷ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος τῆς ἐκ τοῦ διαβόλου πυρώσεως ἀνώτερος ἐτύγχανεν) sur l'impassibilité de Syméon peut paraître curieux (Mango 1984, p. 31). L'impassibilité (*apatheia*) acquise par Syméon apparaît en fait d'abord p. 142, 11-13 (l'ascète ne sent plus ni froid ni chaud ni "passion" : διὰ τῆς ἐνοικούσης ἐν αὐτῷ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμεως μήτε πάθος φοβούμενον μήτε ψῦχος ἢ πεῖναν ἢ καύσωνα), ce qui explique mieux l'idée de "brûlure" diabolique de la p. 148 ; le parallélisme des expressions "par la puissance de l'Esprit saint qui habitait en lui" confirme le rapprochement. L'historiette de la p. 155, 4-12, explique ensuite comment Syméon a obtenu cette impassibilité sexuelle par l'intercession de Nikôn (noter le retour du terme πύρωσις) ; il a déjà été dit que Nikôn apparaissait au désert à Syméon et Jean (p. 138). Seul le "souvent" de la p. 148 est exagéré, puisqu'il n'y a eu qu'une seule mention. Autre détail : Syméon peut paraitre divaguer lorsqu'il annonce à Émèse au diacre Jean qu'il est allé voir (le jour même ?) l'ermite Jean au désert d'Arnônâs (p. 167, 24-25 ; Mango 1984, p. 31-32). La distance implique qu'il s'agit d'une visite en esprit, et le contexte aussi : les deux ascètes sont frères spirituels et partagent tout malgré leur éloignement corporel, ils ont convenu de quitter ce monde ensemble et de s'en prévenir mutuellement (p. 144, 6-9) ; Syméon sait à l'avance ce que les moines ont demandé à Jean (p. 153, 8-15) et sert à un marchand le même repas miraculeux offert par Jean aux bords de la Mer morte (p. 159, 6-12). A la fin de la *VS*, Léontios n'a plus besoin de prévenir le lecteur ; voir Rydén 1970, p. 135 (Krueger p. 35 dans le même sens).

[52] Voir Rydén 1970, p. 34-38, 46, 79 et 85-87 ; Krueger p. 35-36 l'a bien vu, et note de même que l'incohérence supposée de Léontios est une pure invention des modernes. Voir en dernier lieu L. Rydén, "Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte", *Eranos* 91, 1993, p. 47-60, en part. p. 47-52, qui défend la cohésion littéraire de la *VS* (cf. la p. 49 et n. 11).

l'artisan qui a attendu la mort de Syméon pour se convertir (p. 154, 20-25), mais le verrier dont Syméon cassait les verres (p. 163, 7-15)[53]. La disparition miraculeuse de la personne ou du corps du saint est un *topos* des histoires de *saloi*, que nous retrouvons aussi dans l'Histoire syriaque de l'Homme de Dieu, et pas uniquement un expédient pour dissimuler l'absence de sépulture authentifiée par un culte : chez le *salos*, tout est surnaturel. C'est d'ailleurs cette assomption du corps de Syméon qui persuade l'artisan juif récalcitrant (p. 154, 24, μετατεθῆναι ne désigne *pas* le transport du corps au cimetière, mais son assomption au ciel). La *VS* n'est pas simplement un *patchwork* de fragments de sources diverses mal assemblés, mais une réorganisation cohérente de ces données dans une œuvre littéraire.

Il reste à examiner à quoi pouvait ressembler la première et brève *Vie de Syméon* rédigée par Léontios. La version longue a-t-elle éliminé la brève, comme il fallait s'y attendre ? L. Rydén a proposé une autre interprétation : il s'agirait de la seule anecdote rapportée par Évagre qui manque ou est déformée dans la *VS*, Syméon nourrissant en secret une prostituée alors que toute la ville le croit occupé à pécher avec elle, qui serait devenue le récit sur l'abba Vitalios intégré à la *VJ* (p. 387-391), un des plus longs chapitres de cette dernière. Vitalios, un moine (de Gaza) revient en ville (à Alexandrie) convertir les prostituées, tout en se faisant passer pour perdu de vices aux yeux du monde ; la parenté avec la *VS* est indéniable. Dans ce cas, la *VJ* serait nécessairement antérieure à la *VS* telle que nous la connaissons ; Léontios y aurait inséré une anecdote sur Syméon qu'il aurait tirée d'Évagre. Cette interprétation se heurte néanmoins à un obstacle difficilement surmontable : Léontios ne peut guère d'une part rapporter à un personnage du nom de Vitalios (inventé ?) une histoire liée à Syméon, et d'autre part renvoyer ses lecteurs à ce texte comme s'il s'agissait d'une *Vie de Syméon*. Le changement de nom du héros rend l'identification impossible[54]. Il faut donc penser à une première version brève à laquelle manqueraient les données fournies par le fameux *patérikon*. Il fallait quand même bien un contenu, et donc une source (puisque nous avons vu que le contact avec

[53] L'objection présentée par MANGO 1984, p. 32 (induit en erreur par le doute de Fest. p. 221), et reproduite par KRUEGER p. 36, est donc levée ; c'est d'autant plus nécessaire que l'artisan de la p. 154 ne recouvre la parole qu'après les funérailles de Syméon et son propre baptême, et ne pourrait donc pas commenter de vive voix les funérailles comme le fait le verrier (p. 168, 20-22).

[54] De plus, c'est ce récit de la *VJ* qui contient l'allusion à l'église Saint Métras d'Alexandrie, où GELZER, p. 145-146, a vu avec raison un élément précieux pour la topographie d'Alexandrie, qui implique une connaissance de cette ville.

un témoin oculaire était exclu). La seule source antérieure à la *VS* que nous connaissions en dehors du *patérikon* hypothétique est précisément Évagre ; Léontios a pu broder à partir des quelques données de ce dernier (hiérarchie tripartite de la vie monastique, quatre anecdotes) une *Vie* assez pauvre, vraisemblablement analogue pour le style à la première partie de l'actuelle *VS*[55].

d) L'enracinement syriaque de la *Vie de Syméon*

Le simple fait que Syméon soit un *salos* actif caractérisé par l'*apatheia* suffit à l'intégrer pleinement à un milieu syriaque[56]. Un parallèle permet d'en prendre pleinement conscience : l'*Histoire de l'Homme de Dieu*, la première version anonyme de la légende de saint Alexis[57]. Né de parents restés longtemps stériles, l'Homme de Dieu a un "corps pur" (p. 1-2) — deux caractéristiques de Syméon ; à vingt ans, il n'a plus qu'une mère très âgée[58] tandis que Jean n'a plus que son père ; son *apatheia* est rappelée plusieurs fois. Dès l'âge de l'école, l'Homme de Dieu désespère ses parents parce qu'il est "simple et inhabile à la vie de ce monde" (p. 3) ; Syméon est présenté de même dans la *VS* p. 129. La façon dont le saint s'échappe le jour de son mariage rappelle encore la fugue de Jean et Syméon restés tous deux chastes toute leur vie[59]. La vie de l'Homme de Dieu à Édesse, p. 4-5, rappelle celle de Syméon à Émèse par sa frugalité. Tout le jour sans manger, il prie à l'église ; le soir, il mendie à la porte de l'église et redonne le surplus aux pauvres dès qu'il a atteint

[55] Voir en ce sens MANGO 1984, p. 30. *Contra* KRUEGER p. 37-41 : Léontios aurait publié d'abord la seconde partie, inventée à partir d'histoires liées à Diogène et aux Cyniques, puis dans un second temps aurait rajouté les *topoi* de la première pour parer d'éventuelles critiques (comme KRUEGER refuse l'existence d'une source spécialement consacrée à Syméon, il ne peut lier la deuxième rédaction de la *VS* à la découverte de cette source). A mon sens, c'est confondre les buts de la rédaction (la première partie a évidemment cette fonction de plaidoyer) avec l'ordre de la rédaction : Léontios a conçu dès le départ son texte en fonction de critiques éventuelles, trop évidentes pour ne pas être prises en compte.

[56] Voir plus bas "La spiritualité du *salos*", p. 166 sqq.

[57] Éd. A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis*, Paris 1889, avec la traduction française du texte p. 1-9 ; cf. C. E. STEBBINS, "Les origines de la légende de saint Alexis", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 51, 1973, p. 497-506.

[58] FESTUGIÈRE p. 6 s'en inquiétait même pour la vraisemblance ; nous sommes en fait déjà dans le domaine du miraculeux (cf. RYDÉN 1970, p. 32-38).

[59] Si l'on suit, comme je le fais, l'interprétation de RYDÉN 1970, p. 31-33 : le mariage de Jean, imposé par le père, a dû rester un mariage blanc.

sa maigre ration ("de l'aumône faisait l'aumône"). Il passe la nuit avec les pauvres et attend que tous se soient endormis pour se relever et prier debout la nuit (*VS* p. 166), puis reprend l'office dès le début de la journée. Ce refus de toute distinction sociale et cette dissimulation soigneuse de la vertu du saint rappellent de très près la *VS* (p. 146-147, 156-157 et 166) et certains passages de la *VJ* (Vitalios : chap. XXXVIII ; le moine eunuque, chap. XXIII ; le douanier Pierre : chap. XX-XXI ; le moine de Tyr : chap. L). Le lieu même, Édesse, est un lien avec la *VS* : Syméon est censé en être originaire par sa mère (*VS* p. 139)[60].

Le corollaire indispensable du *salos* est son confident, discret tout le temps de la vie du saint et source toute trouvée après sa mort. Dans la *VS*, ce rôle revient au diacre Jean ; dans la *Vie de l'Homme de Dieu*, c'est le paramonaire de l'église qui surprend le saint en prière la nuit et l'oblige à dévoiler sa sainteté. Le scénario de la mort de l'Homme de Dieu est très proche de la *VS*, mais plus vaisemblable : l'Homme de Dieu tombe malade et le paramonaire qui s'inquiète de ne plus le voir le retrouve à grand peine et le met à l'hôpital. Là aussi, le saint meurt en l'absence de son confident : "Dieu protégea son humilité même après sa mort ... il advint un empêchement au portier (*scil.* le paramonaire) qui ne put, comme d'habitude, aller visiter le saint" (p. 7), et le saint est enterré à la hâte, sur un brancard, au cimetière des étrangers. Lorsqu'on le recherche, le corps disparaît miraculeusement[61]. La vie de ce *salos* passif qu'est l'Homme de Dieu annonce la *VS* ; la différence tient bien entendu à l'activité surabondante de Syméon, en apparence à l'opposé de l'humilité de l'Homme de Dieu.

[60] Rydén 1970 a montré que cette indication était surtout un moyen de rattacher Syméon à une ville célèbre pour ses reliques christiques et à l'*Histoire de l'Homme de Dieu*.

[61] La componction de l'évêque Rabboula s'écriant p. 9 : "Qui sait s'il n'y en a pas beaucoup comme ce saint, recherchant l'humilité pour eux-mêmes aux yeux de Dieu, et ignorés des hommes à cause de leur humilité ?", rappelle bien sûr Jean l'Aumônier s'exclamant sur les serviteurs cachés de Dieu devant le moine eunuque (*VJ* p. 375) ou devant le corps de Vitalios (*VJ* p. 390).

2) Les sources de la *Vie de Jean*

a) L'absence de chronologie interne

Si Léontios prend des libertés avec la chronologie dans la *VS*, ce n'est pas le cas dans la *VJ* pour la bonne raison que celle-ci n'a pas de chronologie interne véritable. Entre l'élection de Jean au patriarcat avec ses premières mesures (p. 347-350) et la fuite devant les Perses (p. 402) il n'y a pas d'enchaînement chronologique. C'est que Léontios lui-même organise thématiquement et non chronologiquement toute cette partie. Il introduit le chap. XVII p. 365 en disant qu'il s'agit d'une règle spirituelle que s'impose le patriarche en sus de celle décrite au chap. XVI ; la place du chap. XVIII sur l'aide apportée à Modestos est justifiée par la mention du même Modestos au chap. XVI, la place du chap. XX se justifie parce qu'il est censé illustrer le chap. XIX, le chap. XXXII coupe en deux une histoire pour donner un exemple de la compassion de Jean qui venait d'être évoquée. En général, l'ordre du récit est celui d'une liste de hauts faits (κατόρθωμα). Bien entendu, cette liste reste en partie chronologique par nécessité : le chap. XIII, p. 361 ss., sur la brouille entre Jean et Nicétas ne peut venir qu'après le chap. X, p. 356-357, sur la naissance de leur amitié ; les rappels de la présence de réfugiés à Alexandrie p. 32, p. 355 (en supposant que l'homme riche victime du vol est bien un réfugié) et p. 380 viennent après leur installation au chap. VI, p. 350 ss. ; le chap. XXXVIII p. 388 sur Vitalios nous montre un patriarche mûri par l'affaire du moine eunuque, chap. XXIII p. 373-375. Les seuls événements historiques repérables mentionnés, l'invasion perse de la Syrie à partir de 611 et le sac des églises de Jérusalem en 614, sont d'ailleurs dans l'ordre. Mais cette chronologie est implicite et ne s'étend pas à l'ensemble du texte. La fin même du texte, le récit de la mort de Jean l'Aumônier, n'est pas structurée chronologiquement : la mort même du patriarche nous est bien annoncée (p. 403-404), mais elle n'est jamais décrite et appartient déjà au passé quelques lignes après le testament (p. 405). La date même de la mort de Jean ne nous est pas donnée, et Léontios peut difficilement l'avoir ignorée en disposant à la fois du texte de ses devanciers et de la tradition locale d'Amathonte (l'inhumation officielle d'un patriarche une vingtaine d'années auparavant n'a pu être oubliée aussi vite) ; Léontios ne nous donne pas ces informations parce qu'il ne s'en soucie pas et non parce qu'il ne les possède pas. C'est que la *VJ* se

présente comme le complément d'un autre texte, celui de Moschos et Sôphronios[62] : l'essentiel est supposé connu, et sa "narration partielle" (μερικὴ διήγησις, p. 343 l. 23) n'a pas à s'encombrer de tous les détails. Léontios a tiré de ce fait pour la rédaction de la *VJ* une liberté inhabituelle même en hagiographie, omettant à son gré certains faits[63].

Les quelques faits que nous pouvons situer dans le temps peuvent s'insérer entre les dates admises pour l'élévation de Jean au patriarcat et sa mort, 610-620[64]. L'invasion perse de la Syrie (chap. VI) est postérieure à 610, la seconde prise de Jérusalem par les Perses et la déportation du patriarche Zacharie (chap. XVIII) ont lieu en 614[65], la présence de Nicétas (chap. X, XIII et LII) en Égypte entre 610 et 619, date de

[62] L'original est malheureusement perdu, mais il en existe deux versions abrégées que nous appellerons l'Anonyme (H. DELEHAYE, *An. Boll.* 45, 1927, p. 19-73 ; un autre témoin de qualité inférieure, le *Vaticanus gr. 1989*, a été signalé et collationné partiellement par A. EHRHARD, *BZ* 28, 1928, p. 440-441) et l'Épitomé (E. LAPPA-ZIZICAS, *An. Boll.* 88, 1970, p. 264-278). L'Épitomé fait partie d'un synaxaire ; son texte est nettement plus bref que celui de l'Anonyme, mais il nous conserve certaines précisions historiques que l'Anonyme a dédaignées (E. LAPPA-ZIZICAS, *op. cit.*, p. 267).

[63] On comparera avec la judicieuse remarque de RYDÉN 1990, p. 11-12, qui tire du parallèle d'Évagre la preuve du fait que Léontios omet certaines données quand il le veut ; si le diacre Jean précise qu'il a oublié une partie des faits déjà éloignés dans le temps (*VS* p. 125), c'est peut-être aussi pour expliquer cette tendance. Par ailleurs, l'expression "agréables histoires" (τερπνῶν ἱστοριῶν, p. 344 l. 60) qu'emploie Léontios pour définir son propre texte est à ma connaissance sans parallèle dans l'hagiographie byzantine : qu'un hagiographe avoue que l'agrément des histoires qu'il raconte est un motif de prendre la plume autant que l'édification des fidèles est pour le moins inattendu.

[64] La date la plus sûre est l'entrée des Perses à Alexandrie en 619, décrite par THEODORE DE PAPHOS dans la *Vie de saint Spyridon*, éd. Van den Ven p. 82-83 ; U. WILCKEN, *Archiv für Papyrusforschung* 13, 1939, p. 150-151, a démontré qu'un papyrus de 618 cite encore Héraclius comme souverain tandis qu'un papyrus de 619 ne le mentionne plus (mais nos sources sont maigres pendant la durée de l'occupation perse : L. S. B. MAC COULL, "Coptic Egypt during the Persian Occupation : the papyrological Evidence", *Studi Classici e Orientali* 36, 1986, p. 307-313). Nous savons par ailleurs que le patriarcat de Jean a duré dix ans : NICÉPHORE, *Chronographie*, Bonn p. 781 ; THÉOPHANE, éd. de Boor p. 296. Le départ d'Égypte de Jean date de juin 619 (GELZER p. 153) ; la date du décès de Jean, d'abord fixée au 11 novembre 619 par GELZER p. 153 a été reportée au 11 novembre 620 dès que la publication de l'Anonyme a révélé la longueur du dernier séjour de Jean à Chypre (H. DELEHAYE, *An. Boll.* 65, 1947, p. 287-288, repris par F. HALKIN, *An. Boll.* 65, 1947, p. 287-288, par MANGO 1984, p. 39, et par J. CHADWICK, *JThS* 25,1974, p. 51), ce qui permet de confirmer les dix années de patriarcat.

[65] Il s'agit bien entendu de la deuxième prise de Jérusalem après le massacre de la garnison perse (la première n'a pas causé de dégâts comparables, et le départ de Zacharie en captivité est strictement lié à la deuxième). Sur les secours envoyés par Jean en Palestine, voir K. GALLING, *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* 82, 1966, p. 46-56.

l'invasion perse de l'Égypte, est logique et attestée par ailleurs[66]. Mais deux historiettes intégrées à la *VJ* posent un problème qui n'a guère été noté. Lorsque Jean est patriarche, il est à la rigueur possible qu'il puisse raconter l'histoire d'un Chypriote prisonnier des Perses (chap. XXIV) si l'on admet que la grande invasion perse lancée vers 610 a submergé Chypre assez vite, mais les limites chronologiques sont étroites (l'homme aurait été fait prisonnier au plus tôt en 611, l'histoire implique qu'il est resté captif quatre années, et Jean raconte son histoire au plus tard en 619). En revanche, lorsque Léontios, juste avant la rédaction de la *VJ*, est censé rencontrer un prisonnier des Perses qui vient à peine d'être libéré (p. 345), la contradiction est éclatante : comment imaginer un Byzantin prisonnier des Perses vers 640-642 ? En revanche, cette rencontre aurait pu se produire dans l'Alexandrie de Jean l'Aumônier. Dans les deux cas, Léontios a sans doute intégré des récits de son goût sans trop tenir compte des limites de la chronologie et du décalage entre son héros et lui[67].

[66] La présence et les fonctions de Nicétas en Égypte sont une *vexata quaestio* résumée dans Mango 1984, p. 35-36 ; il faut ajouter à ces références les deux mentions de Nicétas dans la *Vie de Théodore de Sykéon*, éd. Festugière p. 154 et 166. Savoir si Nicétas a été ou non l'augustale en titre est une question peut-être insoluble et en tout cas indifférente pour apprécier la *VJ* qui ne lui donne jamais ce titre. En effet, malgré Mango 1984, p. 35, je ne crois pas que Nicétas ait eu besoin d'être augustale en titre pour lever les taxes à Alexandrie, puisqu'il détenait une autorité supérieure : la carrière de Nicétas, cousin d'Héraclius et chargé de l'offensive terrestre contre les forces de Phocas, s'est probablement plutôt déroulée sous forme d'un commandement exceptionnel pour l'Orient (voir l'Anonyme p. 20 : "Nicétas, qui avait été alors honoré du titre de patrice et qui exerçait le pouvoir à côté du prince") ; ces hautes fonctions sont confirmées par au moins un papyrus qui date probablement de 618 et cite Nicétas après Héraclius et Héraclius Constantin, Νικήτα τοῦ πανευφήμου καὶ ὑπερφυ[εστά]του πατρικίου : F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strasbourg 1915, n° 511, p. 478-481 (référence due à J. Gascou). La *VJ* n'est de ce point de vue jamais contredite par nos données extérieures, qui rendent plutôt crédible l'idée d'un Nicétas revenant en Égypte lever pour ses campagnes des fonds en confisquant les trésors de l'Église comme Héraclius à Constantinople (chap. X) ou en levant des taxes sur les marchés (chap. XIII). Le fait que l'Anonyme signale (p. 25) que c'est un certain Isaac qui a livré Alexandrie aux Perses avant de fuir à Chypre confirme la fuite de Nicétas avec saint Jean *avant* l'arrivée des Perses, comme le dit la *VJ*.

[67] Dernière solution : le passage mentionnant Constantin Néos comme défunt, p. 350, résulte d'une réédition survenue très tôt, due à Léontios lui-même ou à un scribe ; dans ce cas, la *VJ* aurait été rédigée assez tôt, dans les années 630-640 (voir l'Introduction).

b) Le cadre et la substance de l'action

La *VJ* est plus précise pour le lieu, et nous permet de constater que, en dehors des chapitres consacrés au séjour à Chypre, plusieurs historiettes n'ont pratiquement rien à voir avec l'Égypte du patriarcat de saint Jean : la jeunesse à Chypre (chap. VI), la navigation fabuleuse jusqu'en Grande-Bretagne (chap. VIII), l'histoire du douanier Pierre en Afrique du Nord, puis à Jérusalem (chap. XX-XXI), les anecdotes liées à Sérapion (chap. XXII) et l'histoire du moine de Tyr (chap. L). Quant au rapport avec la personne même de saint Jean, il est pour le moins vague dans bien des cas : clair pour les chapitres I à V sur la gestion du patriarcat, VI sur l'accueil des réfugiés et des mendiants, X et XIII sur les rapports avec Nicétas, XVI et XVIII sur Modestos, XVI, XXXIII et XXXVII sur sa lutte contre l'hérésie avec Moschos et Sôphronios, XLII à XLIX sur son activité pastorale, il est ténu ailleurs. Les autres récits laissent en effet à saint Jean le rôle de simple témoin ou narrateur de faits remarquables, ou de parangon de la charité humaine sans pouvoirs miraculeux : le miracle ou la compréhension du miracle derrière un fait apparemment banal est presque toujours pour ainsi dire à la charge d'autrui. C'est Sôphronios et non Jean qui comprend l'effet miraculeux de la justice parfaite rendue par le patriarche, qui a supprimé tous les litiges dans la ville (p. 350), le miracle de l'étain changé en argent a lieu loin de la personne de Jean et apparemment sans même qu'il l'ait demandé (p. 353-354), c'est la donatrice anonyme du chèque de quinze *centenaria* qui est témoin du miracle du chiffre effacé, miracle que Jean n'avait pas demandé à Dieu (p. 355-356), la seule vision miraculeuse dont bénéficie Jean pendant son patriarcat lui signale qu'il a commis une lourde erreur (p. 373), et c'est au contraire l'armateur qui a une vision p. 377, l'évêque Troïlos p. 379 et le *doux* p. 382. Les miracles sont liés à la personne de Vitalios dans le chap. XXXVII et à celle du changeur dans le chap. XL.

Ces autres personnages, les vrais héros de plusieurs chapitres, restent néanmoins dans un certain flou ; la plupart, une bonne vingtaine, restent anonymes. Beaucoup d'autres restent pour nous de simples noms et sont vraisemblablement inventés pour les besoins de la cause : Ménas lui-même dans le prologue[68], Zacharie (p. 346), Cosmas (p. 358), Georges (p. 362), Damien (p. 363), Pierre le douanier (p. 369), Troïlos (p. 378), Vitalios (p. 388), Anastasie (p. 406) et Sabinos (p. 408). En

---

[68] Le rapprochement proposé par Ch. von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem* , Paris 1972, p. 242 n. 13, avec le Ménas mentionné par le *Pratum spirituale* au temps d'Euloge (PG 87/3, col. 3009-3012) auquel Sôphronios aurait dédié un poème (PG 87/3, col. 3824-3829) me semble impossible.

dehors des empereurs cités p. 350 et de Nicétas, les seuls personnages identifiables sont Moschos et Sôphronios (p. 350, 364, 373, 383, 386 et 398), bien connus par ailleurs[69], Modestos (p. 364 et 365), vicaire du patriarche Zacharie à Jérusalem, et Théodore futur évêque d'Amathonte, "distributeur" du patriarche (p. 351) dont l'Anonyme (p. 23) nous dit que Jean l'a envoyé racheter les prisonniers des Perses[70]. Rien n'est invraisemblable prosopographiquement dans la *VJ*, mais il faut avouer que Léontios n'a pas multiplié les informations vérifiables.

Les précisions topographiques sont relativement plus riches. N'importe qui pouvait savoir qu'Alexandrie possédait une grande église dédiée à saint Ménas, qui apparaît dans le prologue (p. 345) et que le grand sanctuaire des saints Cyr et Jean se trouvait près de la ville (p. 345 et p. 382), ou que le Phare se trouvait à l'entrée du port (p. 353, 377). La mention du Καισάρειον, la cathédrale d'Alexandrie (p. 378) est déjà plus intéressante, ainsi que celle des quartiers de la ville (γειτονίαι, p. 348), subdivisions administratives officielles[71]. Enfin, avec la mention de la petite église saint Métras près de la Porte du Soleil (p. 390) et du Canope (p. 408), Léontios nous prouve une véritable connaissance, directe ou indirecte, de la topographie d'Alexandrie, comme l'avait bien vu Gelzer[72]. Au total, il est clair que Léontios disposait de certains renseignements sur Jean l'Aumônier (peut-être d'ailleurs empruntés pour beaucoup au texte de Moschos et Sôphronios) et sur Alexandrie, mais il ne réussit pas à produire l'impression que tout le matériel rassemblé dans la *VJ* concerne vraiment la personne et les actes de Jean l'Aumônier. Le patriarche n'est guère qu'un prétexte dans une bonne moitié du texte, et Léontios le masque à peine — sans aucun doute parce que son but, rappelons-le, n'est pas de suivre les faits et gestes historiques de son héros, mais d'écrire une *Vie* de saint.

---

[69] Voir l'Introduction, p. 31-36.

[70] La mention de Théodore comme évêque d'Amathonte dans l'Anonyme contribue d'ailleurs à aggraver l'imbroglio où se trouve la question des deux Sôphronios (voir l'Introduction, p. 31-36) ; elle tend à montrer que l'Anonyme aurait été rédigé après la consécration de Théodore comme évêque d'Amathonte (le compilateur de l'Anonyme ne peut pas en effet avoir trouvé cette précision dans la *VJ*, puisqu'il dépendait de la Vx qui l'omettait). Or, du vivant de Jean l'Aumônier Théodore a dû rester dans l'état-major du patriarche (d'après la *VJ*, Jean ne lui a conféré que le grade de prêtre). La Vie de Moschos et Sôphronios contenait-elle déjà l'information ?

[71] Voir L. ROBERT, *Hellenica* XI-XII, p. 410 n. 1 ; MALALAS fr. 51.

[72] GELZER p. 145-146 et p. 153-154. MANGO 1984, p. 39, insiste sur ces données qui prouvent qu'une partie des données de la *VJ* provient bien d'Alexandrie.

c) Les sources explicites

Pour un texte hagiographique, la *VJ* cite beaucoup de textes assez variés et assez peu de témoins oraux. A en croire le prologue, Léontios s'est fixé pour but de combler les manques du récit de Moschos et Sôphronios sur Jean l'Aumônier (p. 343), d'autant que le style élevé de leur texte ne permettait pas à tous d'y avoir accès (p. 344)[73]. Mais Léontios va suivre au moins au départ le canevas de Moschos et Sôphronios (p. 344) ; que personne ne s'étonne donc s'il répète parfois leur texte, de même que les quatre Évangiles se répètent (p. 345). L'ensemble du projet est à première vue déconcertant, mais assez naturel si l'on réfléchit que, dans le projet de Léontios, la *VJ* n'est pas conçue pour être lue à côté de la *Vie* rédigée par Moschos et Sôphronios, mais comme un ouvrage autonome pour la plupart des lecteurs incapables d'apprécier le style de ses devanciers. Ces excuses ne valent donc que pour les lecteurs cultivés qui utiliseraient vraiment la *VJ* comme "complément" de l'ouvrage des deux assistants de Jean l'Aumônier ; le seul renvoi à l'ouvrage de ses devanciers figure p. 347 et ne porte que sur l'élection de Jean au patriarcat (Anonyme p. 20-21). Force est d'ailleurs de constater que, si nous admettons que l'Anonyme et l'Épitomé nous reproduisent l'essentiel du texte de Moschos et Sôphronios, les éventuels recoupements se bornent au récit de l'accueil des réfugiés de Syrie et Palestine (Anonyme p. 21-22 ; *VJ* p. 350-351) et à celui de l'envoi de secours à Jérusalem (Anonyme p. 23 ; *VJ* p. 365-366), deux sujets qu'un biographe de Jean l'Aumônier pouvait difficilement éviter et que Léontios traite différemment. Le projet de Léontios est plus cohérent que ne le laisse croire la formulation de son prologue[74].

La source orale essentielle devrait être Ménas, l'économe de l'Église d'Alexandrie sous Jean l'Aumônier (p. 345-346), dont Léontios est censé avoir sténographié les propos (p. 347) — une fiction évidente[75]. Léontios

---

[73] Ce jugement sur le style de l'ouvrage de Moschos et Sôphronios est confirmé par ce qui nous en reste à travers l'Anonyme et l'Épitomé, ce qui laisse soupçonner que le vrai rédacteur est le sophiste Sôphronios et pas Moschos : la langue est plus proche des *Miracles de Cyr et Jean* que de la prose simple du *Pratum spirituale*. Voir néanmoins P. PATTENDEN, "Who was the father of St John the Almsgiver?", *JThS* 33, 1982, p. 191-194 : si l'Anonyme a tort contre l'épigramme de Sôphronios en donnant au père du saint le nom d'Épiphanios au lieu de Stéphanos, il faut attribuer au compilateur de l'Anonyme le jeu de mots 'Επιφάνιος ἐπιφανῶς, et par conséquent lui reconnaître un minimum d'indépendance par rapport à sa source (mais la comparaison avec l'Épitomé me semble tendre à prouver le contraire).

[74] Voir *contra* MANGO 1984, p. 34-35.

[75] La fiction a été reconnue depuis longtemps ; voir RYDÉN 1970, p. 11-12, KRESTEN p. 158-

n'essaie d'ailleurs même pas de la soutenir vraiment, bien qu'il indique (p. 402) la fin du récit qu'il est censé devoir à Ménas : il ne peut pas à la fois suivre "mot à mot" le récit de Ménas et l'ordre du récit de Moschos et Sôphronios ; de nombreuses interventions du narrateur comme celle du chap. XXXII ("L'histoire de cette femme nous a occupé l'esprit, et nous avons laissé la précédente inachevée, amis du Christ") peuvent difficilement être attribuées à Ménas : Léontios prend la parole en son nom propre. Les "hommes dignes de foi et pieux" mentionnés comme témoins (p. 345) ne sont jamais précisés, mais doivent être identiques à ceux que Léontios invoque p. 402 ; avant ce point, ils feraient double emploi avec le rôle imparti à Ménas : on ne peut à la fois suivre à la lettre le récit d'un témoin et l'enrichir par d'autres témoignages. La prétention de Léontios d'avoir vu lui-même la majeure partie des faits rapportés par la *VJ* (p. 345) ne tient pas longtemps : le rôle de Ménas ne s'explique pas dans ce cas, et G. Garitte a fait noter que le bref dialogue entre Ménas et Léontios (p. 346) implique que Léontios n'est jamais allé à Alexandrie du temps de Jean l'Aumônier[76]. Léontios ne pourrait prétendre à la qualité de témoin oculaire que pour le séjour ultime de Jean à Chypre (c'est apparemment le sens de la formule relevée p. 402) ; mais on a déjà montré que ce récit n'est qu'un tissu de lieux communs sans précision concrète, qui contraste vivement avec les événements mouvementés décrits par l'Anonyme : si Léontios a assisté aux derniers mois de Jean l'Aumônier, il n'en a guère fait profiter son texte[77]. En fait, Léontios invoque des témoins oculaires inventés ou anonymes pour masquer l'inexistence de ses renseignements personnels : seul le miracle final de l'émission de baume par la tombe du saint peut avoir eu

159 et Festugière p. 14-15 (malgré les p. 532-533) ; W. Speyer , *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Munich 1971, p. 71-74. La *Doctrina Jacobi* nous offre un parallèle quasi contemporain ; voir G. Dagron, *TM* 11, 1991, p. 232.

[76] *RHE* 50, 1955, p. 135-136 ; le propos de Ménas à Léontios : "Que serait-ce si tu avais connu le défunt papas !" n'est jamais démenti, puisque c'est l'ignorance de Léontios qui fonde la fiction de la tachygraphie. A travers cette fiction transparaît le fait que Léontios n'a pas eu de contact direct avec Jean l'Aumônier — ce qui bien entendu n'implique pas qu'il ne soit jamais allé en Égypte !

[77] Mango 1984 p. 36-38 : Jean fuit Alexandrie avec Nicétas vers Constantinople, mais une vision le fait descendre à Chypre ; l'honneur qu'il apporte ainsi à Amathonte surpasse de loin celui procuré par l'impie Apollonios à Tyane ; Jean laisse par testament aux pauvres sa fortune réduite à un *tremissis* par ses dons immenses. Après sa mort, les cercueils d'évêques déjà présents dans la crypte où on l'enterre s'écartent pour lui laisser passage. La tablette que lui avait laissée en guise de confession une femme qui y avait écrit son terrible péché est rendue miraculeusement effacée à cette même femme. Deux Alexandrins ont été avertis de la mort du saint par des visions miraculeuses. Peu de temps avant la rédaction de la *VJ*, la tombe de Jean a produit un baume suave.

Léontios comme témoin. Le fait est d'autant plus curieux qu'il connaissait au moins un témoin oculaire parfait, son collègue l'évêque Théodore d'Amathonte jadis subordonné de Jean, encore en vie lors de la rédaction d'après la p. 351.

Mais à côté de ces témoins et du texte de Moschos et Sôphronios, Léontios a recours à des textes très variés, cette fois pour embellir et meubler son récit et plus pour nous renseigner sur le patriarche :
— une brève citation de Grégoire de Nazianze, p. 347[78]
— une citation des "saints Pères" p. 361 qui s'avère être un apophtegme conservé en éthiopien[79]
— une *Vie de saint Épiphane*, p. 367, qui doit être celle de Polybe de Rhinocoroura, bien connue pour son caractère légendaire, ou sa source[80]
— une source sur saint Sérapion, p. 372, qui doit être la version longue de l'*Histoire lausiaque*[81]
— des "écrits" sur Constantin le Grand, p. 388-389, qui doivent être les histoires ecclésiastiques dont Léontios donne une version enjolivée[82]
— la "révélation" attribuée à saint Syméon Stylite sur la destinée de l'âme après la mort, p. 395-396[83]

---

[78] Cette citation reste malheureusement non identifiée.

[79] "Quiconque ne maltraite ni afflige ni ne maudit personne réalise une œuvre angélique ; mais celui qui maltraite son frère, s'irrite contre lui et cherche aussitôt à se réconcilier avec lui, se repentant de ce qu'il a fait, celui-là fait œuvre vraiment de lutteur. Celui qui au contraire contriste les autres et garde de la rancune dans son cœur, celui-là est frère de Satan," *Eth. Pat.* 145, RÉGNAULT II p. 332. La même idée se retrouve p. 350 : Sôphronios fait remarquer à Jean qu'il a réussi à rendre ses ouailles "comme des anges", c. a. d. exempts de litiges et de querelles.

[80] *BHG* 597, PG 41, col. 80-81 ; voir FESTUGIÈRE p. 576-577. H. DELEHAYE, *An. Boll.* 45, 1927, p. 5-6, a déjà fait remarquer la similitude entre le titre de la *VJ* et celui de la *Vie d'Épiphane* par Polybe de Rhinocoroura, εἰς τὰ ὑπόλοιπα τοῦ βίου τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου ἐπισκόπου πόλεως Κωνσταντίας, et le caractère également fantaisiste des données des deux textes. Léontios se serait-il inspiré de ce précédent, comme le pensait H. Delehaye ?

[81] Voir FESTUGIÈRE p. 584 pour les références.

[82] Voir FESTUGIÈRE p. 606-608, qui penche pour l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret comme source ; mais il existe encore d'autres versions recensées par F. HALKIN, "Constantin se voilant la face ?", *An. Boll.* 85, 1967, p. 440, avec des références plus complètes ; voir le *Theognosti Thesaurus*, éd. Munitiz p. 182.

[83] Voir FESTUGIÈRE p. 613-617 et surtout J. MUNITIZ, *Theognosti Thesaurus*, Turnhout 1979, p. CXV-CXVIII. Elle figure dans la *VS*, p. 141 et 167 (RYDÉN 1970 p. 75-78) ; une lettre de Sévère d'Antioche nous dit que, dans sa montée vers le ciel, l'âme qui n'est pas munie de sacrements est arrêtée par des démons (*The Sixth Book*, III 4, p. 246-247). Les "douanes" des démons sont connues aussi du recueil de questions et réponses du *Marcianus gr. 539*, normalement antérieur à la fin du VIIIe s. d'après la mention des Lombards : C. F. G. HEINRICI, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften*,

— un passage de la *Vie de saint Hilarion*, p. 396, qui suppose une traduction grecque du texte de saint Jérôme[84]
— une lettre festale de saint Jean lui-même, p. 398-399, qui pourrait être authentique et devrait alors beaucoup à la plume de Moschos et Sôphronios ; la comparaison entre l'Église et la femme légitime qu'on ne doit pas tromper même lorsque l'on est tenu longtemps loin d'elle se retrouve dans une anecdote du *Pratum spirituale*[85]
— un passage censé provenir de la "Vie d'un Père", p. 400-401, qui se révèle être un avatar de la légende de sainte Pélagie[86].

Malgré cet éclectisme, Léontios fait preuve d'une préférence certaine pour l'hagiographie, préférence qui ne doit pas étonner lorsqu'on nous montre le patriarche lire de nombreux *patérika* (p. 372 et p. 400-401) et tout son *sékréton* dévorer "des récits des saints Pères" en plus des ouvrages dogmatiques qui sembleraient davantage appropriés au contexte de la lutte contre les hérétiques.

d) Les sources implicites

Les parallèles ont été relevés de longue date pour la plupart. Le plus important reste le *Pratum spirituale*. On y retrouve l'histoire du supérieur ecclésiastique qui fait le premier la métanie à un inférieur ou à un égal avec qui il est brouillé ; Moschos nous montre ainsi le patriarche Alexandre d'Antioche qui fait la métanie à un diacre qui l'a insulté[87], parallèle évident de l'histoire du diacre Damien (*VJ* p. 360), le pape Grégoire qui la fait à un simple moine de passage à Rome (col. 3016 D - 3017 A) et un évêque au collègue avec qui il était brouillé (col. 3101 BC). Les exhortations de Jean l'Aumônier à Nicétas sur la nécessité de ne pas prononcer de condamnations trop vite, sans examen de la

---

Abhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse 28, 8, Leipzig 1911, p. 77.

[84] Voir Festugière p. 617.

[85] Voir Festugière p. 294 ss. pour cette lettre festale. Dans le *Pratum spirituale*, un Syrien dont le frère est parti à Constantinople pour affaires rêve que son frère a forniqué et le rappelle aussitôt ; devant ses réprimandes, l'autre comprend qu'il s'agit de l'adultère spirituel qu'il a commis à Constantinople en communiant avec des Sévériens (PG 87/3, col. 3056-3068). Même comparaison entre le passage à l'hérésie et l'adultère dans l'une des *Quaestiones* d'Anastase le Sinaïte : *quaestio* 113 (Richard 64), col. 765.

[86] Voir P. Petitmengin *et alii*, *Pélagie la pénitente* I, Paris 1981 ; le rapport avec l'historiette de la *VJ* ne tient qu'au nom de la prostituée convertie, le scénario étant différent.

[87] *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2884 B. Les citations suivantes du *Pratum spirituale* sont portées dans le texte, suivies du numéro de la colonne dans cette édition.

version des deux parties (p. 362), et l'histoire du moine eunuque condamné trop vite par un patriarche croyant bien faire (p. 373-375) rappellent plusieurs histoires du *Pratum spirituale* où un supérieur condamne de bonne foi, mais à tort, un saint calomnié ou condamné par les apparences ; un prêtre resté vierge dans le mariage est jeté par erreur en prison avant que sa sainteté ne soit reconnue (col. 2969 - 2972) ; la même mésaventure arrive à un évêque, à la suite de quoi le pape Agapet se jure de ne plus condamner sans examen (col. 3013-3016). L'histoire du moine eunuque arrêté par une Juive voulant se faire moniale (*VJ* p. 374) trouve son parallèle dans celle du moine intercepté de même par une prostituée candidate au couvent (col. 2880). Ces convergences n'impliquent pas encore pour autant une dépendance directe et peuvent résulter de sources communes lointaines[88]. En revanche, l'anecdote de l'enfant confié à la garde de la Vierge par un père prodigue en aumônes et sauvé par le patriarche (*VJ* p. 384-385) ressemble tant à l'addition de l'histoire de l'orphelin d'un père riche renfloué par le patriarche Apollinaire d'Alexandrie (col. 3073 C - 3076 C) et de celle du jeune homme trouvant un beau parti par l'intercession de la Vierge (col. 3089 AD) qu'on doute qu'il s'agisse d'un hasard ; le rapprochement remonte à H. Gelzer et a été repris depuis[89]. Le *Pratum spirituale* devrait en effet être antérieur à la *VJ*, et Léontios a pu y avoir accès comme il a eu accès à la *Vie* de Jean l'Aumônier par Moschos et Sôphronios. L'alternative est donc soit une source commune à la *VJ* et au *Pratum spirituale*, soit un usage direct du *Pratum spirituale* par Léontios. Rien ne révèle plus de vraisemblance d'un côté ou de l'autre, malgré le jugement défavorable parfois porté sur Léontios[90] ;

[88] Pour ces rapprochements, voir respectivement GELZER p. 131 et p. 150, et FESTUGIÈRE p. 562-563 et p. 620. Pour la proskynèse rendue à l'offenseur, ajoutons N 319 et N 334 (*ROC* 7, 1912, p. 208 et 210-211) ainsi que N 592/6, RÉGNAULT II p. 116-117.

[89] GELZER p. 143 ss. ; KRESTEN p. 161 n. 27 et p. 169 n. 45 ; FESTUGIÈRE p. 598-599 ; MANGO p. 39-40. Tous penchent à des degrés divers pour une utilisation du *Pratum spirituale* par Léontios.

[90] En particulier MANGO 1984, p. 40 n. 47. En fait, l'histoire est correctement montée dans la *VJ*, comme l'a bien vu O. Kresten ; prendre des vieux papiers, comme le demande saint Jean au notaire, est le bon sens même pour confectionner un faux qui doit passer pour un document assez ancien et oublié. Les faux étaient nécessairement une pratique assez courante dans une société où les documents écrits étaient essentiels pour établir les titres juridiques, et la technique de vieillissement artificiel des parchemins suggérée par Apollinaire (mettre le texte dans l'orge !) doit être empruntée à ces pratiques sans doute connues de tous ; Sévère d'Antioche parle dans une de ses lettres d'un prêtre de son ressort qui faisait couramment des faux, mais si maladroits qu'ils ressemblaient autant à leur original que des moutons à des éléphants (*The Sixth Book*, I 19, p. 69). L'oubli sera d'autant plus vraisemblable que le document avait un tout autre objet — visiblement

l'histoire est d'ailleurs plus vraisemblable à propos de Jean l'Aumônier, réputé pour sa charité même chez les monophysites, que pour Apollinaire, qui leur a laissé uniquement le souvenir d'un persécuteur[91]. Le parallèle s'expliquerait mieux par l'existence d'un canevas commun déjà bien connu que chaque auteur aurait adapté à sa guise.

Nous rencontrons ensuite, à défaut de parallèles exacts, une foule de similitudes entre la *VJ* et d'autres textes édifiants, qui ne permettent pas de parler d'un rapport direct avec la *VJ* et démontrent plutôt une parenté plus générale avec divers courants de la littérature hagiographique. Le *Pratum spirituale* offre encore un parallèle avec la *VJ*, mais cette fois les autres parallèles sont si nombreux qu'il faut bien supposer un *topos* dont la source est impossible à identifier. L'évêque Troïlos, suffragant de Jean l'Aumônier, est contraint par celui-ci à faire une aumône de trente livres d'or ; puis le patriarche feint d'avoir simplement voulu lui faire un emprunt, et lui rend la somme en échange d'un reçu par lequel Troïlos abandonne à Jean le "salaire des trente livres d'or" auprès de Dieu. La suite est célèbre : Troïlos rêve qu'il a au Paradis une demeure concédée par Dieu[92], puis voit qu'on la lui retire au profit de Jean qui l'a achetée pour trente livres d'or (*VJ* p. 378-380). Les histoires de reçus honorés par Dieu pour une aumône ne manquent pas. Le *Pratum spirituale* rapporte de son côté l'histoire d'un

l'héritage d'un tiers nommé Théopemptos (Envoyé par Dieu !) — et que le père du jeune homme n'y apparaissait qu'à titre annexe — sans doute comme témoin, comme ceux qui, un peu plus haut, résument son testament au patriarche. En revanche, dans l'histoire d'Apollinaire, il est assez effarant que l'on puisse croire que le père ait pu oublier dans son testament une créance de 50 livres d'or ; mais les histoires de créances exigées deux fois devaient être assez courantes, puisque Jean d'Éphèse en mentionne à propos d'Habib (PO 17, p. 8-11 et 16) ; dans les premiers cas où intervient Habib, on nous parle seulement de dettes "anciennes," mais la dernière histoire explique sans ambiguïté que le créancier a extorqué plusieurs fois le paiement de la même dette. Toute dette ancienne devait être réputée suspecte — ce qui explique les réticences feintes du patriarche.

[91] Le *Pratum spirituale* est la seule source à qualifier Apollinarios d'homme "très charitable." J. Maspéro, *Les patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 137, s'étonnait déjà de la discordance entre cette anecdote et les autres sources où il apparaît comme un patriarche soldat et persécuteur. La solution la plus logique du puzzle serait que cette histoire "passe-partout" ait déjà circulé avant d'être transférée sur la personne d'Apollinaire pour rehausser *a posteriori* son image qui détonait dans la politique ultérieure de conversion des monophysites par la controverse, avec Euloge, ou par la charité, avec Jean l'Aumônier (je dois cette suggestion à l'amabilité de B. Flusin).

[92] On trouve un parallèle beaucoup moins développé dans la *Vie de Marthe*, ch. 17, éd. Van den Ven p. 265-266 : la mère de Syméon stylite le jeune, Marthe, découvre au ciel le palais réservé par Dieu à son fils (la *Vie de Syméon stylite le jeune*, ch. 29, éd. Van den Ven p. 29, est beaucoup plus discrète à ce sujet).

païen converti par Synésios de Cyrène qui restait rebuté par la promesse divine de rendre au centuple les offrandes ; pour mettre Dieu à l'épreuve, il confie à Synésios le soin de distribuer aux pauvres trois *kenténaria* en échange d'un reçu avec lequel il se fait enterrer. Après sa mort, Synésios a une vision qui le pousse à rouvrir la tombe où on retrouve à côté du cadavre le reçu acquitté de la main du mort qui certifie avoir reçu son dû des mains du Christ (col. 3077-3078). Dans un apophtegme, un homme riche gravement malade se décide à faire de grandes aumônes ; rétabli, il les regrette, et un de ses amis plus généreux consent à lui rembourser la somme pourvu qu'il vienne déclarer solennellement devant le saint que le mérite de ces aumônes revient maintenant à son ami ; à la sortie de l'église, le riche avare tombe raide mort : seules les aumônes l'avaient protégé de la mort [93]. Distinguer un de ces textes comme la source des autres serait sans doute une erreur : c'est un thème édifiant qui circule, comme l'histoire de la tablette lue sur la tombe d'un clerc qui le libère *post mortem* de la sanction canonique dont il était frappé.

L'histoire du douanier Pierre (*VJ* p. 368-372), destinée à avoir une riche postérité, se décompose en deux éléments : la vie jusqu'au départ pour Jérusalem, puis la vie à Jérusalem comme *salos* ; cette deuxième partie s'intègre bien à la série des histoires de *saloi* [94]. La première compte trois épisodes marquants, le pain jeté au mendiant, la pesée des mérites et des péchés de l'âme, et le manteau donné au mendiant que le Christ porte lui-même. L'aumône involontaire du pain qui sauve un homme jusqu'alors dur avec autrui se retrouve dans une histoire édifiante conservée en copte[95]. La pesée de l'âme a au moins un parallèle dans une homélie d'Anastase le Sinaïte : un "archibrigand" (ἀρχιλῃστής) de Thrace se rend de bon gré aux autorités, et, tombé malade, se retrouve à l'hopital de Samson ; pris de repentir, il inonde son mouchoir de larmes avant de rendre l'esprit. A cette heure même, l'*archiatros* qui dort chez lui après sa tournée voit des Éthiopiens peser les péchés du brigand, jusqu'à ce que des anges jettent dans l'autre plateau le seul mouchoir trempé de larmes qui suffit à faire remonter la balance[96]. L'histoire du Christ portant lui-même le manteau offert en

[93] N 47, *ROC* 2, 1907, p. 176.

[94] Voir plus bas le chapitre "La spiritualité du *salos*."

[95] Régnault III, p. 171-172 ; là aussi, le héros finit par se vendre comme esclave pour pouvoir donner son prix en aumônes : le trait est emprunté en dernière analyse à l'histoire de Sérapion que cite la *VJ* elle-même, p. 372.

[96] *Oratio in Psalmum VI*, PG 89, col. 1112-1116 (autre version : col. 1140-1141). Le rapprochement est dû à Gelzer p. 138-141.

aumône se retrouve dans un des suppléments du *Pratum spirituale*[97]. L'anecdote de la lettre cachetée miraculeusement effacée (*VJ* p. 406-407) se retrouve dans la *Vie de Basile* du Pseudo-Amphiloque[98] ; c'est donc bien un *topos* auquel Léontios a recours pour meubler la partie chypriote de son récit. Le testament où un patriarche réputé fabuleusement riche ne laisse qu'une somme dérisoire à distribuer elle aussi aux pauvres (*VJ* p. 404) trouve son parallèle dans les *Vies des saints d'Orient* de Jean d'Éphèse : à la mort d'un riche négociant pieux, Étienne, crédité d'une fortune de cinq cents *kentènaria*, on trouve dans sa main une tablette où il jure n'avoir plus qu'un denier et demi, qui eux aussi doivent être donnés aux pauvres[99]. En général, ces historiettes de la *VJ* qui relèvent de l'économie miraculeuse s'intègrent à un ensemble d'histoires édifiantes dont on retrouve tel ou tel trait sous la plume de Léontios ; le parallèle est parfois plus précis, comme le rapport mathématique entre l'aumône prévue par le saint que réduit subrepticement un subordonné et l'arrivée de recettes miraculeuses dans la *VJ* (p. 355-356) et dans la *Vie de Marcel l'Acémète*[100]. Une autre sur l'homme qui perd son fils et son bateau malgré l'intercession de Jean l'Aumônier (*VJ* p. 376-378)

---

[97] NISSEN n° 12, qui est aussi très proche du chap. VII, p. 352-353 ; voir le chapitre "Miracle et sainteté." Voir encore N 358, *ROC* 7, 1912, p. 301.

[98] Voir FESTUGIÈRE p. 631. La *VJ* mentionne un miracle analogue p. 355-356 : le chèque cacheté de 15 *kenténaria* de la pieuse veuve est transformé en chèque de 5 *kenténaria*. L'artificialité de la construction de Léontios est ici criante : il a combiné l'histoire de la lettre miraculeusement effacée avec tout un folklore lié aux cultes d'incubation. La femme s'endort et a une vision du saint ; à la fin de cette vision, elle s'éveille et voit encore le saint rentrer dans le tombeau — *topos* des *Miracles de saint Artémios*, repris dans l'histoire d'Athanasie priant saint Julien dans son *martyrion* d'Antioche (L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901, p. 49). Elle tient des discours "durs et pleins de foi" (σκληροὺς καὶ πιστοὺς λόγους) : cette supplique-défi est caractéristique de ces cultes où le saint est conçu comme un patron sommé par son client de remplir ses obligations (voir mon article "Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des *Miracles de saint Artémios*", dans : Jolivet, Kaplan et Sodini, éd., *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Paris 1993, p. 95-116). La ressemblance est parfois littérale : Julien dit à Athanasie Τί οὐκ ἀφῇς ἀναπαυῆναι τοὺς ὧδε comme Jean à la femme d'Amathonte (L. CLUGNET, *loc. cit.*). Or, cette image du saint patron est à l'opposé de la conduite de Jean dans le reste de la *VJ* : Léontios n'a pas cru pouvoir se passer d'un *topos* pourtant peu adapté à son sujet.

[99] PO 17, p. 212-213. Lorsque l'évêque copte Pisentios meurt pendant l'invasion perse, il n'a plus qu'une pièce d'or gardée pour acheter des vêtements : E. AMÉLINEAU, "Un évêque de Keft au VIIe s.", *Mémoires de l'Institut égyptien* 2, 1889, p. 418. C'est au fond le *topos* qui veut qu'un saint n'ait pas de richesse personnelle, qui découle d'une règle ascétique répandue ; voir le chap. "Miracle et sainteté", p. 235.

[100] Éd. Dagron, *An. Boll.* 86, 1968, p. 299 ; voir le chap. "Miracle et sainteté", p. 252-253.

s'apparente à une série d'histoires sur le caractère insondable de la Providence que R. Paret a déjà relevées[101]. La façon dont Jean l'Aumônier utilise la prière du Notre Père pour ramener autrui à de meilleurs sentiments (*VJ* p. 393) se retrouve dans un apophtegme[102]. Le profit spirituel du spectacle des funérailles, prôné par le patriarche (*VJ* p. 375), est une idée connue des collections d'apophtegmes[103]. L'anecdote de l'homme généreux qui reçoit d'un ange une bourse d'or pour continuer ses aumônes figure aussi dans une histoire édifiante[104].

Une source moins attendue est la *Scala Paradisi* de Jean Climaque ou une source de la *Scala Paradisi*, déjà repérée dans la *VS*[105]. Au chap. XXXVI (p. 386), Jean répond à ses économes qui voudraient utiliser les grands moyens pour récupérer le capital prêté à un armateur de mauvaise foi : καλὸν μὲν γὰρ ἀληθῶς, ὦ ἀδελφοί, τῷ παντὶ αἰτοῦντι διδόναι, ὑψηλότερον δὲ καὶ τιμιώτερον καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ τῷ αἴροντι τὸ ἱμάτιον ἀπροαιρέτως ἐξ ἡμῶν διδόναι καὶ τὸν χιτῶνα ἀγγελικῆς ὄντως φύσεως μίμημα, μᾶλλον δὲ θεϊκῆς. Il est difficile de ne pas y reconnaître le conseil de Jean Climaque où nous retrouvons la même classification en trois degrés : εὐσεβῶν μὲν τῷ αἰτοῦντι διδόναι, εὐσεβέστερον δὲ καὶ τιμιώτερον καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἴροντος μὴ ἀπαιτεῖν, δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἴδιον καθέστηκεν[106]. Jean l'Aumônier déclare au chap. XL (p. 392) que ceux qui doivent forcer leur naturel pour faire le bien en retirent un mérite supérieur : ἔλεγεν γὰρ ὁ ἐν ἁγίοις ὅτι οὐ τοσοῦτον μισθὸν ἔχουσιν οἱ ἐκ φύσεως ἐλεήμονες ἢ σιωπητικοὶ ἢ οἱ πρᾳεῖς ἢ σώφρονες ἢ ὀλιγοδεεῖς - τοῦτο γὰρ τοῦ Θεοῦ δῶρόν ἐστιν ὡς καὶ πάντα - ἀλλ'οἱ βιαζόμενοι τὴν οἰκείαν πρόθεσιν καὶ καρδίαν ἀπὸ βίας καὶ πόνου τὴν ἀρετὴν κατορθοῦντες. Une des sentences de Jean Climaque doit être ici la source ou le parallèle[107]. Enfin, le patriarche présente la considération

---

[101] "Un parallèle byzantin à *Coran* XVIII, 59-81", *RÉB* 26, 1968, p. 137-159.

[102] Devant un frère qui refuse de pardonner à son ennemi, l'abbé Silvain récite : "Ne nous pardonne pas comme nous ne pardonnons pas ..." ; N 557, Régnault II p. 103-104 ; Paul Évergétinos II 37, 4, éd. Langis p. 461-462. Voir le chap. "La spiritualité du *salos*."

[103] N 592/45, Régnault II p. 124-125. Voir le chap. "Une théologie pour le peuple."

[104] *ROC* 10, 1905, p. 40. Le parallèle est si étroit avec le récit de Jean sur sa jeunesse à Chypre (*VJ* p. 352) qu'il faut bien supposer une dépendance dans un sens ou dans l'autre.

[105] Rydén 1970 p. 52-55, qui reste très prudent dans ses conclusions.

[106] *Scala Paradisi* 26, 57, éd. Trevisan II, p. 159. Ce passage est lui-même nourri de la *Didachè* I, 4, 5, éd. Rordorf-Tuilier p. 144-146, et du *Pasteur* d'Hermas, 27,1-4, éd. Joly p. 146-148.

[107] Καλὴ μὲν καὶ ἡ φύσει τισὶν ὑπάρχουσα ἁπλότης, καὶ μακαρία, οὐχ οὕτως δὲ ὡς ἡ ἐκ πονηρίας δι'ἱδρώτων κατεγκεντρισθεῖσα · ἡ μὲν γὰρ ἀπὸ πολλῆς ποικιλίας καὶ παθῶν σκέπεται, ἡ δὲ ὑψηλοτάτης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος γίνεται πρόξενος · καὶ τῇ μὲν οὖν πολὺς ὁ μισθός, τῇ

permanente de la mort comme un moyen de salut : "à ce que je crois, moi l'insignifiant, il suffit pour être sauvé d'avoir constamment et avec application la représentation et le souci de la mort" (*VJ*, p. 395 ; cf. p. 365 et p. 375). Un des parallèles les plus proches est le début du Degré 20 de l'*Echelle* : parmi les trois manières d'utiliser la nuit, les uns prient, psalmodient ou lisent ; d'autres travaillent de leurs mains ; un troisième groupe médite la mort pour acquérir la componction ; Jean Climaque précise que cette dernière voie est la plus humble (ce qui explique la formulation modeste de Jean l'Aumônier, "il suffit"), mais qu'elle est aussi bien acceptée que les autres[108]. Ces parallèles ne laissent pas de poser problème, puisque l'on considère habituellement, en s'appuyant sur les *Récits* d'Anastase le Sinaïte, que Jean Climaque est mort au plus tôt en 649 ; soit Jean Climaque a composé l'*Echelle* encore jeune et Léontios a pu la consulter pour ses propres œuvres, soit les quelques rapprochements que nous venons de citer proviennent de sources communes — et on pensera alors à l'école de Barsanuphe de Gaza, dont le monastère est cité dans la *VJ* (p. 387 et p. 391)[109].

Dans le détail même du texte, la *VJ* utilise plus d'un procédé stylistique ou rhétorique qui rappelle étroitement des textes assez proches dans le temps de Léontios. Le prologue lui-même, endroit habituel des *topoi*, s'ouvre sur la nécessité de rapporter les vertus de saints relativement récents afin de persuader les auditeurs que la sainteté est encore possible de leur temps ; Jean d'Éphèse ne procède pas autrement dans le prologue de ses *Vies des saints d'Orient* et dans l'introduction d'une de ces vies[110]. La comparaison à un médecin du saint calmant la "fièvre" de son neveu Georges furieux d'avoir été rossé par un cabaretier (*VJ* p. 362-363) ou "cautérisant" les orgueilleux (*VJ* p. 394) s'inscrit dans une longue liste de comparaisons entre les

δὲ ὑπερύμνητος, *Scala Paradisi* 24, 17, éd. Trevisan II, p. 87.

[108] Ἄλλοι τῇ τοῦ θανάτου ἐννοίᾳ προσασχολούμενοι διὰ ταύτης κατάνυξιν προσλαβέσθαι βούλονται ... ἐσχατωτέραν βαδίζουσιν ὁδόν, *Scala Paradisi* 20, 17, éd. Trevisan II, p. 27-29. Il y a d'autres parallèles à cette méditation de la mort (voir "Une théologie pour le peuple", p. 290-292), mais Jean Climaque est le seul à l'intégrer à une hiérarchie qui éclaire le texte de Léontios.

[109] En attendant d'éventuels éclaircissements de B. Flusin et Ph. Pattenden dans leur prochaine édition des *Récits*, on se reportera à G. Couilleau, *s. v.* "Jean Climaque", *DS* 52-53, 1972, col. 369-389. Il est en tout cas pour l'instant impossible d'utiliser ces rapprochements pour affiner la chronologie absolue et relative des œuvres de Léontios : *obscurum per obscurius* ...

[110] PO 17, p. 1-4 et PO 18, p. 624-625.

médecins des corps et Dieu médecin des âmes[111]. Un passage d'Anastase le Sinaïte est comme un jumeau d'un passage de la *VJ*[112]. Le *Pratum spirituale* fournit lui aussi un lot d'expressions comparables à celles de la *VJ*, comme la réflexion d'un abbé après que le blé de son grenier a germé pour sanctionner le manque de charité de son couvent : ὄντως δύο ταῦτα τὰ πονηρὰ ἐποιήσαμεν, ἓν ὅτι τὴν ἐντολὴν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν παρέβημεν, δεύτερον δὲ ὅτι εἰς τὸν Θεὸν τὴν ἐλπίδα ἡμῶν οὐκ ἔσχομεν, ἀλλ'εἰς τὸ ὁρίον (col. 2944 A). Ce genre de calcul casuistique des torts spirituels se retrouve dans un autre contexte dans la *VJ* p. 386 : δύο ἐντολὰς παραβαίνετε καὶ μίαν πληροῦτε ... μίαν μὲν ὅτι ἐφάνημεν ἀνυπομόνητοι πρὸς τὴν ζημίαν καὶ ἐγενάμεθα καὶ ἄλλοις τύπος κακός, δεύτερον δὲ μὴ ὑπακούσαντες τῷ εἰπόντι ... La prière d'actions de grâces de Jean l'Aumônier voyant tout son troupeau pacifié, εὐχαριστῶ σοι, Κύριε, ὃς τὴν ἡμετέραν ἀναξιότητα καταξιώσας ἱερέα σου κληθῆναι καὶ ποιμαίνειν λογικὴν ποίμνην, τὸν ἐλάχιστον καὶ ἁμαρτωλόν (*VJ* p. 350), rappelle de près dans le *Pratum spirituale* celle d'Euloge venant de recevoir la visite miraculeuse du pape Léon dans une vision de son syncelle : εὐχαριστῶ σοι, δέσποτα Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὅτι ἀνάξιον ὄντα με κήρυκα πεποίηκας τῆς σῆς ἀληθείας γενέσθαι (col. 3013 A). La phrase suivante d'Euloge, ὡς τῆς χήρας δύο λεπτὰ καὶ τὴν μικρὴν ἡμῶν προθυμίαν ἡ σὴ ἀγαθότης προσεδέξατο, est de son côté l'équivalent presque exact d'une phrase du prologue de la *VJ*, τοῦ Κυρίου ... καὶ τὴν ἡμετέραν εὐτελῆ καὶ ψυχρὰν προθυμίαν προσδέξασθαι εὐδοκήσαντος ὡς τὰ δύο τῆς χήρας λεπτά (p. 344). Ces rapprochements ne signifient naturellement pas que Léontios copie le *Pratum spirituale*, mais que certaines formules viennent aussi naturellement que certains *topoi* sous la plume des écrivains d'une époque donnée sans qu'il y ait imitation directe et servile[113].

[111] Le plus grand mérite de l'article de H. EVERT-KAPPESOWA, "The Social Rank of a Physician in the Early Byzantine Empire (4th - 7th C. A. D.)", *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujcev*, Paris 1980, p. 139-164, est d'avoir relevé, en particulier chez Jean Chrysostome, ces abondantes comparaisons qui montrent en quelle estime on tenait les médecins, *e. g.* PG 48, col. 864. Chez Anastase le Sinaïte, relevons PG 89, col. 573 et 700. La comparaison entre médecin et évêque remonte au moins aux *Constitutions apostoliques* II 41, 5 , éd. Metzger I, p. 272-274.

[112] *VJ* p. 366-367 et *quaestio* 132-133 (Richard 88) col. 784-785. Voir le chap. "Une théologie pour le peuple."

[113] D'autres formules de la *VJ* se retrouvent dans l'*Hodègos* d'Anastase le Sinaïte, comme τῷ βύθῳ παραπέμπειν (III 1 ; *VJ* p. 403) ou τοῦ Θεοῦ κρεῖττόν τι προβλεψαμένου (X, 2 ; *VJ* p. 402 ; c'est une citation de *Hébreux* 11, 40).

e) Le travail rédactionnel de Léontios

Le but ultime de cette étude de la *VJ* devrait être d'élucider les méthodes de travail de Léontios en la matière. Ce n'est hélas possible que de façon partielle, Léontios nous dérobant (sans doute à dessein) ses sources et ses procédés de travail. On chercherait en vain dans la *VS* ou la *VJ* la méthode claire d'un Cyrille de Scythopolis ou la richesse de faits historiques vérifiables qui figuraient dans la *Vie* de Jean par Moschos et Sôphronios. Quelles données pouvons-nous glaner dans ces conditions ?

Les sources indubitables de Léontios sont le texte de Moschos et Sôphronios et le minimum de tradition orale qui a dû persister à Chypre même vingt ans seulement après l'inhumation du patriarche qui était de plus originaire de Chypre. De plus, Léontios a dû avoir eu accès à des récits d'origine alexandrine, d'après les précisions topographiques de la *VJ*, et devait avoir une idée assez bonne de la richesse et de la gestion du patriarcat d'Alexandrie, comme nous le verrons plus bas. Cela n'implique pas que toutes ces histoires aient été liées à Jean lui-même : Léontios visait à exalter la charité de son héros, et dans la perspective d'un auteur hagiographique devait se juger en droit d'attribuer à son héros ce que celui-ci aurait pu faire, donc de lui rapporter toutes les histoires édifiantes de sa connaissance qui convenaient bien à l'idée qu'il se faisait de Jean. C'est probablement l'une des raisons qui expliquent le nombre élevé de parallèles que l'on peut trouver aux anecdotes de la *VJ*. L'autre est ce qu'on peut appeler la stylisation hagiographique : même un témoin oculaire perçoit et interprète l'événement qu'il décrit dans une perspective hagiographique, et cherche à percevoir un des types de miracles bien connus ou un précédent bien établi de sainte conduite. Comme les récits que Léontios a pu intégrer à son texte sont eux-mêmes déjà passés par une première stylisation, il serait vain d'essayer d'utiliser ce critère pour discerner l'apport personnel de Léontios.

Nous avons vu que nous disposons néanmoins de deux critères qui permettent d'esquisser ce qui est inséré librement par Léontios : le faible rôle de Jean et l'absence de rapport avec l'Égypte. Le récit du douanier Pierre (p. 368-372) est ainsi de façon évidente une incise dans le récit ; comme dans les *Mille et une Nuits*, le seul lien formel avec le reste de la *VJ* est le rôle de narrateur assumé par Jean lui-même, qui le tient d'ailleurs d'un de ses anciens serviteurs à Chypre. L'autre lien est thématique : non seulement cette histoire de *salos* est censée avoir contribué à l'édification des ouailles du patriarche, mais surtout elle

doit contribuer à celle des lecteurs de la *VJ* dans le sens général de la spiritualité de Léontios[114]. Le même raisonnement s'applique à l'histoire du prisonnier des Perses (p. 375-376). A un moindre degré, on constate facilement que plusieurs histoires n'emploient Jean l'Aumônier que comme témoin et peuvent très bien avoir une autre origine, comme l'histoire du moine eunuque (p. 373-375) ou celle des deux cordonniers (p. 401-402).

Mais surtout, la *VJ* intègre avec une aisance déconcertante des textes rarement utilisés directement en hagiographie. La citation d'un édit de Jean (p. 348) et d'une de ses lettres festales (p. 398-399) se comprend : ces textes font partie des hauts faits du héros. Mais la citation explicite d'autres textes hagiographiques pour le simple plaisir de leur lecture, comme les passages de l'*Histoire lausiaque* sur Sérapion (p. 372), sort des chemins battus : la simple communauté de sujet semble suffire à Léontios. La *VJ* incorpore aussi des fragments d'homilétique, les exhortations adressées par Jean à ses subalternes chargés de l'administration et de la justice (p. 349), aux propriétaires trop durs avec leurs esclaves (p. 383-384), aux orgueilleux (p. 393-394), ses déclamations sur le sort des pauvres et le danger encouru par les riches au Jugement (p. 366-367) ou sur les affres de l'âme après la mort opposées à l'insouciance des vivants (p. 394-397). Comme il n'y a pas de trame générale du récit, ces fragments apparaissent pour ce qu'ils sont : des illustrations du propos général de Léontios, promouvoir la charité telle que la personnifie le Jean l'Aumônier de la *VJ* (Léontios ne masque même pas ses emprunts à la révélation attribuée à Syméon stylite). A l'époque où les sermons et le recueil de questions et réponses d'Anastase le Sinaïte incorporent des histoires édifiantes à un degré inconnu jusqu'alors, la *VJ* à l'inverse intègre des éléments de sermon et résonne des échos des recueils de questions et réponses contemporains[115]. N'oublions pas que Léontios était aussi connu pour ses homélies.

La cohérence de la *VJ* doit donc être cherchée dans la thématique, que nous aborderons dans les chapitres suivants[116]. La vraie structure du

---

[114] Voir le chap. "La spiritualité du *salos*", p. 170-171.

[115] Voir le chap. "Une théologie pour le peuple", p. 270 sqq. Un passage involontairement cocasse montre bien la vraie nature de ces passages : le saint discourant sur les innombrables péchés des hommes s'imagine "couché avec la prostituée" (p. 395) ! En fait, le passage est compréhensible dans un sermon parce que le "je" y désigne souvent chaque auditeur pris individuellement, et non le prêcheur ; mais cette convention détone dans un texte hagiographique.

[116] La comparaison avec la *VS* étaye d'ailleurs l'hypothèse d'une source unique pour

texte réside finalement dans la spiritualité de l'auteur lui-même. Mais cette cohérence est aussi maintenue par un travail d'écriture qu'il convient de ne pas sous-estimer. Certes, Léontios a dû écrire assez vite en mélangeant diverses sources aux données qu'il possédait sur Jean l'Aumônier. La place bizarre du chap. LI après une série cohérente de chapitres consacrés à l'activité pastorale de Jean et avant la fuite à Chypre en est sans doute un indice : Léontios a dû trouver cette histoire après coup, alors que son travail de rédaction était très avancé, et l'a simplement rajoutée à la fin de la partie consacrée à Alexandrie. Mais les liens thématiques et la réapparition constante de certains personnages permettent de regrouper les chapitres et de créer un minimum d'unité.

Le critère le plus clair est fourni par les renvois à une autre partie du texte, toujours cohérents à ma connaissance. La mention de l'invasion perse p. 357 renvoie à la p. 351, celle de la confiscation du trésor de saint Jean par Nicétas p. 359 renvoie à la p. 356, la mention de Modestos p. 365 renvoie à la p. 364, celle de l'affaire de l'eunuque p. 388 renvoie à la p. 373, l'allusion au manque d'éloquence du saint p. 395 renvoie à la p. 386, celle de l'amitié entre Nicétas et saint Jean p. 402 renvoie à la p. 357, et la Miséricorde introduit le saint au paradis p. 408 comme promis p. 352. Le témoin Ménas est cité p. 402 pour conclure son témoignage commencé p. 347. La seule formule curieuse est celle qui définit p. 357 le patrice Nicétas comme "souvent cité" (πολλάκις εἰρημένου), alors que ce chapitre X est le premier où il apparaît ; en fait, cette épithète qui apparaît à la fin du chapitre renvoie aux cinq fois où Nicétas est nommé dans ce même chapitre[117]. La précision est superflue, mais exacte : Léontios tend à multiplier ce genre de renvois pour donner une certaine cohésion à son texte.

Dans l'ensemble, ce que nous pouvons saisir des procédés de travail de Léontios correspond aux méthodes d'un hagiographe honorable : utiliser ses sources et les compléter avec les éléments d'une autre

l'essentiel de la vie de Syméon à Émèse : on ne trouve nulle part dans la seconde partie de la *VS* ces ruptures de genre et de lieu qui caractérisent la *VJ*.

[117] *Pace* MANGO 1984, p. 35. Une autre bizarrerie apparente et peu remarquée est la formule annonçant le miracle de l'étain transformé en argent, "le discours va dire" (ὑπάγει εἰπεῖν ὁ λόγος, *VJ* p. 354) ; la formule ne veut pas dire à mon sens que Léontios recopie sans réfléchir un conte où il n'a même pas sa place comme narrateur, mais seulement qu'il s'efface derrière un récit qui est censé venir d'un autre, Ménas. La même formule se retrouve vers la fin de la *VJ*, dans un passage qui est sûrement de la plume de Léontios : ὁ λόγος φράσαι πειράσεται, p. 405.

origine qui conviennent à la figure du héros telle que la voit l'auteur[118]. Cette méthode de travail, normale chez l'hagiographe, disqualifie-t-elle la *VJ* comme document historique ?

3) La *Vie de Jean* comme document historique

Seule la *VJ* pose un véritable problème de ce point de vue. La *VS* présente au hasard des aventures de Syméon plusieurs *realia* dont l'authenticité semble au-dessus de tout soupçon[119]. La *VJ* en revanche nous renseigne sur trois sujets importants — le rôle de Jean l'Aumônier comme patriarche dans les conflits avec les monophysites, son rôle comme juge et partie prenante de l'administration de la ville et de la province, la puissance et la richesse de l'Église d'Alexandrie — sur lesquels ses informations et sa sincérité ne sont pas assurées. Comment un homme qui n'a apparemment pas d'informations de première main et n'est peut-être même jamais allé en Égypte peut-il décrire la gestion complexe d'une Église aussi riche ? Comment un hagiographe pourrait-il présenter une image historiquement exacte d'un patriarche qui a dû lutter contre diverses hérésies et peut-être contre les empiètements du pouvoir politique ? La valeur de la *VJ* comme document historique sur ces trois points a donc été souvent contestée[120]. Or, il se trouve que, sur cette période, les informations fournies par la *VJ* sont souvent les seules de leur genre, reproduites à l'envi[121]. Examiner leur fiabilité paraît indispensable.

---

118 L'Anonyme dont la densité historique est justement reconnue offre un superbe exemple de ces "compléments" apportés d'autorité aux sources par un hagiographe pourtant remarquablement informé : comme Moschos et Sôphronios ne savaient rien de la mère de Jean, ils se contentent de dire qu'"il n'est pas déraisonnable, je pense, de juger que son épouse aussi, je veux dire la mère de l'admirable Jean, partageait les heureux dons naturels et l'illustration de son mari" (Anonyme p. 20, trad. FESTUGIÈRE).

119 L'une des données les plus intéressantes est la mention d'un "prôtocomète", d'un chef de village, p. 156. De ce point de vue, la *VS* se lit comme tout autre texte hagiographique : ces données incidentes ne jouent aucun rôle dans l'élaboration de l'image du saint, et nous pouvons donc considérer comme authentiques ces *realia* que l'auteur n'avait aucune raison de manipuler.

120 En dernier lieu et vigoureusement MANGO 1984.

121 Ainsi G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris 1928, p. 174, 200 et 215 ; G. R. MONKS, "The Church of Alexandria and the economic Life of the city in the sixth century", *Speculum* 28, 1953, p. 349-362 ; E. WIPSZYCKA, *Les ressources et activités financières des Églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Bruxelles 1972, p. 8, en donne les

a) L'activité pastorale

La charité de Jean l'Aumônier et l'absence de recours à la force ouverte contre les monophysites de son temps, par contraste avec certains patriarches antérieurs, sont un fait établi. Faut-il pour autant y voir un doux rêveur sans prise sur la réalité, comme le suggérait J. Maspéro, ou un "homme politique énergique et rusé" comme l'imagine C. Mango[122] ? Nos sources essentielles sur l'activité de Jean l'Aumônier sont en fin de compte la *VJ*, l'Anonyme et un bref passage de Maxime le Confesseur, disant qu'au moment de fuir à Chypre Jean avait eu connaissance du projet d'union avec les monophysites élaboré par Serge de Constantinople, et s'en était irrité au point d'envisager de déposer son auteur[123]. Ce dernier texte nous montre un patriarche engagé dans les controverses christologiques de son époque et sachant faire usage de son pouvoir.

Or, c'est l'image qui se dégage de la lecture de l'Anonyme et de l'Épitomé. Le patriarche d'Alexandrie qu'ils nous présentent est d'abord soucieux d'orthodoxie et de discipline ecclésiastique, et seulement ensuite de charité. Son élection est due à des personnes bien identifiées, les empereurs et surtout Nicétas, et ensuite le peuple d'Alexandrie ou ceux que Moschos et Sôphronios entendent par là (que penser de la majorité monophysite ? Anonyme p. 20-21) là où la *VJ* parle d'un concours miraculeux de toutes les volontés où il faut reconnaître le doigt de Dieu (ψήφῳ θείᾳ ἀληθῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνθρώπων οὐδὲ δι'ἀνθρώπων, *VJ* p. 347)[124]. Son départ pour Chypre est lié à une initiative politique (plaider la paix avec les Perses auprès d'Héraclius), est retardé par un

---

raisons : comme le sol humide de la Basse-Égypte ne nous a pas conservé les papyrus comme en Haute-Égypte, nous restons sans point de comparaison valable (les diocèses de Haute-Égypte ne peuvent servir de modèle pour apprécier la richesse exceptionnelle d'Alexandrie, et de plus ces diocèses ignoraient presque la scission entre monophysites et chalcédoniens).

122 Voir J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 327-328, C. D. G. Müller, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75, 1964, p. 270 n. 28 dans le même sens, et Mango : 1984 p. 41. Je n'ai pu consulter la seule monographie qui existe à ma connaissance sur Jean : H. T. F. Duckworth, *John the Almsgiver*, Oxford 1901, (à vrai dire qualifiée par Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford 1902, p. 79 n. 2, de "slight sketch").

123 *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, col. 333 A ; il s'agissait de l'union avec les Paulianistes. Voir l'Introduction.

124 Il est intéressant de comparer avec le mode idéal d'élection d'un évêque pour l'Église copte de l'époque tel que nous le décrivent les recueils coptes de questions et réponses : on consulte les collègues évêques, le clergé local et les pauvres (Crum 1915, p. 60 ss.).

autre événement politique (le peuple d'Alexandrie veut le retenir, comme celui de Constantinople retiendra Héraclius tenté de transférer sa capitale à Carthage), puis finalement hâté par un troisième événement politique, la menace d'un assassinat (Anonyme p. 25) ; la loyauté même de Jean envers Héraclius n'est pas clairement affirmée. La *VJ* le montre au contraire subissant les événements, voulant seulement fuir vers Chypre et finalement entraîné par Nicétas vers Constantinople[125].

Dans l'Anonyme, son premier souci est de rétablir l'orthodoxie de la liturgie, c'est-à-dire de proscrire dans le Trisagion l'usage de la formule σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς qui était devenu le symbole des monophysites — quelle que soit sa vraie origine. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser à la première lecture, l'Anonyme ne signifie pas que Jean, ayant trouvé seulement sept églises chalcédoniennes à son intronisation, porta ce nombre à soixante-dix (la proportion de un à dix indique bien qu'il s'agit seulement d'un ordre de grandeur et pas d'un décompte), mais qu'il trouva seulement sept églises utilisant le Trisagion chalcédonien ; la soixantaine d'autres églises appartenait à coup sûr déjà aux Chalcédoniens, mais à des "tièdes" qui chantaient le Trisagion monophysite[126]. Jean l'Aumônier se pose donc dès le départ à la pointe des Chalcédoniens intransigeants, ce qui explique mieux sa réaction ultérieure aux manœuvres de Serge de Constantinople. Sa politique ecclésiale découle de cette affirmation tranchée. Le souci constant du patriarche dans l'Anonyme est de veiller à la stricte orthodoxie de son clergé en exigeant des déclarations de foi écrites de chaque candidat à l'ordination (Anonyme p. 21), des clercs hérétiques repentants (p. 21), et des clercs fuyant les diocèses conquis par les Perses

[125] La citation de *Matthieu* 10, 23 produite par Léontios devait être depuis longtemps une excuse commode pour abandonner son siège épiscopal, puisque Sévère y recourt dans ses lettres pour justifier son abandon d'Antioche (Lettre 56, PO 12, p. 338). Anastase le Sinaïte la connaît aussi et tient à en limiter la portée : la fuite n'est licite que si l'âme est en danger et pas seulement le corps (*quaestio* 122, Richard 75 ; PG 89, col. 773). Tout le récit de la fuite vers Chypre est curieux dans la *VJ* et doit chercher à minimiser une série de désaccords bien réels entre Jean et l'empereur ; voir l'Introduction.

[126] Toute la lettre de Sôphronios à Arcadios de Chypre sur ce sujet (éd. Albert et von Schönborn, PO 39/2, 1978) atteste qu'un diocèse autocéphale chalcédonien entier pouvait utiliser le Trisagion monophysite ; le chap. 199 du *Pratum spirituale* sur un bon père ermite qui récite par erreur une liturgie hérétique porte sans doute sur l'usage de cette formule de bonne foi par un Chalcédonien non averti, comme Arcadios de Chypre (PG 87/3, col. 3088). Du point de vue des Chalcédoniens, cette formule était une innovation de Pierre le Foulon (Anonyme p. 21), tandis que pour les Monophysites il s'agissait du texte traditionnel qu'Euphémius de Contantinople aurait altéré (JEAN DE NIKIOU, éd. Zotenberg p. 373). Voir l'Introduction.

(p. 24). Jean l'Aumônier ne fait en cela que répliquer aux mesures analogues des monophysites pour accrocher définitivement dans son camp les indécis[127]. Dans ce contexte, l'histoire du moine candidat à l'épiscopat recommandé par l'empereur et rejeté à deux reprises par Jean pour indignité (p. 21) est sans doute plutôt l'histoire d'un candidat à l'épiscopat pas assez chalcédonien au goût de Jean. En rapprochant deux passages de l'Anonyme, il est encore permis de supposer que les clercs fuyant la Syrie et la Palestine auxquels Jean accorde de généreuses pensions (p. 22) ont préalablement dû souscrire les déclarations d'orthodoxie mentionnées plus loin (p. 24), et que la libéralité du patriarche a pu aussi servir de moyen de pression[128]. L'objet principal de la sollicitude de Jean dans l'Anonyme reste le clergé et l'encadrement de la population par le clergé (comme la "conversion" des ouvriers du papyrus dans le lac Maréotide, p. 22)[129] ; les secours envoyés à Jérusalem comprennent d'après l'Anonyme (p. 23) un chapitre spécial pour la rançon des moniales prises par les Perses, alors que la *VJ* ne parle que de la restauration des églises ; les secours donnés aux réfugiés de Syrie et Palestine est d'abord un secours aux clercs (p. 22). Le conflit avec le pouvoir politique évoqué par l'Anonyme (p. 21) porte de façon significative sur le contrôle des ordinations, tandis que dans la *VJ* (p. 356 et 361) il porte sur l'emploi des biens de l'Église en faveur des pauvres et sur la protection de ces mêmes pauvres contre des impôts excessifs. Le patriarche de l'Anonyme prend soin de son clergé orthodoxe et de son efficacité là où celui de la *VJ* se fait "tout à tous", clercs et laïcs, chalcédoniens et monophysites. La *VJ* fournit néanmoins une donnée concrète à propos de la fondation de monastères à Alexandrie : les revenus étaient assurés par la donation de domaines de

---

[127] C'est la politique de Jean de Tella (PO 18, p. 518-519), réclamant toujours des lettres de recommandations ou des déclarations écrites ; c'est encore implicitement celle de Sévère d'Antioche *The Sixth Book*, V 1, p. 276. A un niveau inférieur, les moines monophysites d'Amida dont nous parle Jean d'Éphèse demandent avant toute chose à leurs hôtes d'anathématiser le concile de Chalcédoine (*Vies des saints d'Orient* , PO 18, p. 563).

[128] Cette utilisation "politique" de la charité après l'échec de la répression du milieu du VIe s. est attestée par exemple chez Jean de Nikiou pour Jean de Damiette, envoyé par Héraclius gouverner Alexandrie pendant la brève période d'accord avec l'envahisseur arabe : éd. Zotenberg p. 464-465. J. L. Boojamra, "Christian Philanthropia : a Study of Justinian's welfare policy and the Church", *Βυζαντινά* 7, 1975, p. 345-373, a souligné l'importance politique de l'évergétisme des autorités.

[129] Cette attestation de l'existence d'une "terre de mission" dans l'une des provinces les plus anciennement chrétiennes de l'Empire est intéressante et recoupe dans les *Vies des saints d'Orient* l'histoire de Syméon le Montagnard qui rencontre un canton entier qui n'est pratiquement pas christianisé : PO 17, p. 229-247.

Jean l'Aumônier sur le territoire de sa propre ville Amathonte, et venaient donc de Chypre (*VJ* p. 398).

La différence de ton et de type de narration est tout aussi frappante chaque fois que les deux textes se recoupent. L'Anonyme nous présente les événements vus d'en haut, du point de vue du gestionnaire et de la stratégie générale, parfois presque avec la sécheresse du comptable. En cela, il est historiquement plus précis que Léontios, par exemple en nous donnant le nom des clercs chargés de porter des secours à Jérusalem et de racheter les captifs (p. 23) là où la *VJ* donne pour toute précision le nombre visiblement arbitraire de mille ouvriers, mille sous d'or, mille sacs de blés, etc. (p. 366). Au contraire, la *VJ* présente la conduite générale du patriarche à travers le fait concret et édifiant ; là où l'Anonyme donne les règles édictées par Jean l'Aumônier pour dispenser des secours aux réfugiés de Syrie (p. 21-22 et 24), la *VJ*, après une brève présentation générale (p. 350-351), enchaîne plusieurs anecdotes particulières pour illustrer sa charité (le manque de générosité des diadotes p. 351, l'homme qui redemande trois fois p. 352-353, le riche volé p. 355, la disette qui menace p. 357-359). L'Anonyme nous dit bien que Jean refusait toute forme de cadeau ou de don (p. 21), mais c'est la *VJ* qui met en scène le patriarche augmentant le salaire de ses clercs pour leur épargner toute tentation (p. 349) ou devant arbitrer entre l'interdiction de la simonie et le danger de la famine pour les pauvres (p. 357-359). L'Anonyme insiste sur la frugalité de Jean refusant le vin de luxe qu'on aurait attendu à la table d'un patriarche[130], mais c'est Léontios qui relie ce thème à la fonction de redistribution des richesses en fonction des besoins que doit opérer Jean (p. 366-367). La vertu monacale et personnelle du patriarche compte moins que son rôle social. Lorsque l'Anonyme évoque une reprise en main générale du clergé, la *VJ* parle de promotions individuelles au mérite : Ménas promu économe (p. 346), le lecteur promu prêtre (p. 360), et le lecteur ingénieux ordonné prêtre (p. 402)[131]. La lutte contre les monophysites est bien

---

[130] La pauvreté volontaire du saint évêque qui commence par réduire les frais de table de son évêché est un trait littéraire devenu courant, à la fois pratique réelle et *topos* indispensable ; Sévère d'Antioche à peine nommé patriarche renvoie ses cuisiniers (*Vie de Sévère* par Jean de Beit-Aphthonia, PO 2 p. 243) ; Théodore de Sykéôn nommé évêque réduit à la portion congrue ses frais de table (*Vie de Théodore de Sykéôn* 78, éd. Festugière p. 65).

[131] Il y a peut-être eu aussi une véritable "importation" de clergé chalcédonien en Égypte à la suite de Jean ; l'origine de Théodore futur évêque d'Amathonte, ordonné prêtre par Jean et nommé diadote (*VJ* p. 351 ; Anonyme p. 23), ne nous est jamais précisée, mais son élection à Chypre après son passage en Égypte laisse penser qu'il pourrait être Chypriote d'origine comme Jean et l'avoir suivi ; le chap. 124 du *Pratum spirituale* (PG 87/3, col.

présente dans la *VJ*, mais c'est apparemment sous la forme de joutes publiques comme celle dont Jean sort vainqueur (p. 386-387)[132], de sermons et de lettres pastorales (p. 398-399), et d'autres procédés de mission qui ne relèvent pas de la pression sociale (p. 350, 364 et 383)[133]. Les recommandations adressées par Jean à ses fidèles dans sa lettre s'accordent d'ailleurs avec les conseils prodigués par Sévère d'Antioche dans des circonstances analogues : il faut se tenir à l'écart des hérétiques lorsque l'on est minoritaire, et ne risquer le contact que lorsque l'on est majoritaire, en position de force[134]. Enfin, la brève liste des factions monophysites d'Égypte, Théodosiens, Gaïanites et Barsanouphites (*VJ* p. 364) est intéressante à cause de la troisième faction qui était assez réduite ; connaître son existence implique un minimum d'information sur l'Égypte[135]. Si Léontios pèche dans son tableau de Jean l'Aumônier, c'est donc plutôt par omission que par addition.

On aura compris que la *VJ* nous présente à dessein un patriarche totalement étranger aux conflits de pouvoir, un modèle de sainteté plus qu'un personnage historique. De ce point de vue, Léontios n'est pas une

---

2988) nous donne un exemple d'"importation" analogue de clercs du Sinaï par Apollinaire.

[132] L'*Hodègos* d'Anastase le Sinaïte nous offre un vivant exemple de ces controverses publiques, où il convient de noter le conseil de demander d'entrée des serments à ses adversaires pour mieux les prendre au piège : *Hodègos* I 1, éd. Uthemann p. 9. Les déclarations écrites que demande Jean l'Aumônier sont donc bien en situation ; dans le *Dialogus Papisci*, p. 56, c'est la foule que le Chrétien prend comme témoin de la déclaration du Juif que le Messie qu'il attend est purement humain. Le parallèle le plus exact est l'histoire du simple prêtre ignorant qui confond les monophysites dans une des *Questions* d'Anastase (*quaestio* 117, Richard 69, PG 89 col. 768-769). Les controversistes monophysites sont de leur côté attestés, comme Jean de Parallos à la fin du VIe s. : C. D. G. Müller, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75, 1964, p. 295 ss. Jean d'Éphèse nous garde le souvenir d'un Syméon spécialisé dans la controverse contre les Nestoriens de Perse (PO 17, p. 143-152).

[133] Il est d'ailleurs possible que l'un des buts d'Arcadios commanditant la *VJ* ait été d'atténuer cette image d'un saint Jean peut-être trop préoccupé de tactique ecclésiale.

[134] Voir Sévère, lettre 44, PO 12, p. 310-312.

[135] Ceci dit, Festugière p. 285 affirmant que la secte des Barsanouphites était une rareté qui se réduisait presque à son fondateur est induit en erreur par J. Maspéro, lui-même trompé par les textes des autres factions monophysites ; ces sources dénigrent les concurrents que pouvaient être les Barsanouphites, par exemple l'*Histoire des patriarches* affirmant que cette secte aurait été fondée en tout et pour tout par 4 prêtres Acéphales (PO I, p. 474-475). Or, que certains des Barsanouphites aient pu être des controversistes redoutables nous est confirmé par l'une des *Quaestiones* d'Anastase où un Chalcédonien sans érudition a bien du mérite à déjouer leurs pièges dans une discussion (*quaestio* 117, Richard 69 ; PG 89, col. 768-769).

source à lire au premier degré : son projet est ici à l'opposé de la vérité historique telle que nous l'entendons, même si les données qu'il nous transmet ont de bonnes chances d'être exactes.

b) L'*audientia episcopalis* et le rôle de l'évêque dans la cité

Une scène bien connue nous montre Jean l'Aumônier s'installer devant sa cathédrale avec une escorte réduite à un seul *ekklèsiekdikos* afin de juger les différends entre les habitants de sa métropole, jusqu'au jour où plus personne ne se présente parce qu'il a rétabli une concorde parfaite dans toute la ville (p. 349-350)[136]. Les jugements qu'il prononce ainsi sont apparemment exécutoires immédiatement, et par les clercs du patriarche au lieu des fonctionnaires civils[137]. Le pouvoir de juridiction qu'exerce ici le patriarche est malaisé à définir. Sur tous les clercs de son ressort, il détient bien sûr un droit étendu de justice et de police[138], qu'il exerce — à tort — contre le moine eunuque et sa compagne (p. 373) et qu'on le prie en vain d'exercer contre Vitalios (p. 388), sans parler des sanctions canoniques régulières (suspension de quelques jours de clercs qui se sont battus p. 359, de trois ans pour ceux qui ont dénoncé le moine eunuque p. 374) et des révocations d'offices administratifs infligées aux "sycophantes" (p. 362 en général, p. 374 pour ceux qui ont dénoncé le moine eunuque). De plus, depuis le canon 9 de Chalcédoine, tout clerc accusé devant un tribunal civil pouvait réclamer que l'affaire soit jugée par l'évêque qui se substituait alors à la juridiction civile. Mais dans les autres cas, la novelle 86 de Justinien avait seulement donné le droit aux laïcs de faire appel d'un jugement civil devant la juridiction épiscopale, et la novelle 123 leur avait donné le droit de

[136] Pourquoi le mercredi et le vendredi ? Sans doute tout simplement pour réconcilier toutes ses ouailles avant la synaxe du dimanche. Cf. la *Didascalie* II, 47, 1, éd. Nau p. 103, où l'évêque rend justice le lundi justement pour permettre cette réconciliation avant la synaxe.

[137] Il est vrai que la Novelle 25 d'Héraclius (éd. Zachariae, p. 44-48) semble bien donner à l'évêque le droit de faire exécuter immédiatement ses arrêts, mais c'est uniquement dans le cas où des clercs sont accusés.

[138] Le *Pratum spirituale* mentionne vers la même époque la prison épiscopale où l'évêque de Samos fait jeter les clercs coupables de fautes graves : chap. 108, PG 87/3, col. 2969D. C'est sans doute de prisons analogues dont parlent un siècle plus tôt les moines et clercs orientaux se plaignant de Sévère d'Antioche qui y jette ses opposants et les fait fouetter (PO 2/3, p. 341). H. Chadwick, "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society", dans son *Heresy and Orthodoxy in the Early Church,* Londres 1991, est donc sans doute trop optimiste en croyant que l'évêque de Samos représente une curieuse exception.

recourir d'un commun accord à cette juridiction pour les litiges de droit privé (à l'exclusion donc des affaires criminelles)[139]. Le tribunal de l'évêque est donc avant tout arbitral. Comment comprendre alors cet épisode de la *VJ* où tout se passe comme si les tribunaux civils n'existaient pas ? Certes, le canon 9 de Chalcédoine, à la suite des *Constitutions apostoliques*[140], recommandait aux Chrétiens de vider leurs différents de préférence devant le tribunal épiscopal, mais il s'agissait plus d'un vœu pieux que d'une obligation effective. Léontios nous présente ici sans doute une image de la réalité retouchée dans le sens de ses souhaits : Jean l'Aumônier est pour lui le véritable maître et protecteur de son ressort (en particulier celui qui remédie aux calamités naturelles et aux conséquences des guerres), et la juridiction épiscopale supposée plus impartiale et évangélique n'est que la conséquence logique de cette prééminence de la hiérarchie religieuse. Le pouvoir civil est ressenti comme un intrus dans la *VJ*.

Car Jean nous est présenté muni d'autres pouvoirs étonnants normalement réservés au pouvoir civil. C'est lui qui commande une

[139] Voir A. STEINWENTER, "Zur Lehre von der episcopalis audientia", *BZ* 30, 1929-1930, p. 660-668. A. STEINWENTER, "Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens", *Studi in onore di P. di Francisci* I, Vatican 1956, p. 75-99, a justement démontré que cette juridiction épiscopale n'a supplanté les cours civiles en Égypte qu'après l'invasion arabe ; en 481 encore, le *Papyrus Princeton 55* montre qu'un évêque avait à se défendre devant un tribunal civil. La dernière étude sur le sujet, M. R. CIMMA, *L'"episcopalis audientia" nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Turin 1989, tend elle aussi à montrer que la juridiction épiscopale est encore une juridiction extraordinaire. Néanmoins, au cas où une cité n'aurait pas d'*archôn*, les plaignants avaient le droit d'adresser leurs plaintes au *defensor civitatis* ou à l'évêque (Novelle 86, 7 ; éd. Schoell-Kroll p. 422). Voir H. JAEGER, "Justinien et l'*episcopalis audientia*", *Revue historique de droit français et étranger* 38, 1960, p. 214-262. Le problème du rôle exact de cette juridiction n'est sans doute pas encore résolu, à en juger par l'abondance des publications que je n'ai pu consulter : F. J. CUENA BAY, *La 'episcopalis audientia'*, Valladolid 1985 ; W. WALDSTEIN, "Zur Stellung der episcopalis audientia im spätrömischen Prozess", *Festschrift M. Kaser*, Munich 1876, p. 541 ss. ; G. CRIFO, "A proposito di 'Episcopalis audientia'", dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe s. ap. J.-C.*, Rome 1992, p. 397-410, critique l'article de W. Waldstein et réduit comme une peau de chagrin le rôle de la juridiction épiscopale, il est vrai à Rome et au IVe s. Cela n'empêche pas les diverses juridictions ecclésiastiques officielles ou officieuses d'avoir prospéré pour les litiges. Lorsque Alexandre l'Acémète se met à juger (gratuitement, sans doute) les litiges à Antioche, un sous-diacre va se plaindre à l'évêque que cet Alexandre le prive de son revenu : c'était donc ce clerc qui avait la charge de rendre la justice et touchait des parties une redevance comme le faisaient les tribunaux civils (*Vie d'Alexandre l'Acémète*, éd. De Stoop p. 689). L'aspect financier de l'exercice de la justice par l'Église ne doit pas être négligé, et ne l'a pas été par Justinien qui fixa en 530 des maximums aux honoraires perçus par les clercs : C I, 4, 29.

[140] II, 45, éd. Metzger I, p. 284.

série de clercs "qui sont chargés de l'administration de la cité" (p. 348) ; est-ce là un raccourci pour désigner les clercs qui gèrent les propriétés de l'Église à Alexandrie, ou certains clercs ont-ils *de facto* des pouvoirs de police ? Il pourrait organiser un *thriambos* assorti de châtiments corporels contre un offenseur de son neveu par l'intermédiaire du *logistès* de l'agora, donc un fonctionnaire laïc (p. 363). Il peut promulguer un décret officiel sur les poids et mesures, assorti de sanctions considérables contre les contrevenants (confiscation des biens, p. 348). Il peut encore discuter avec Nicétas le montant des taxes sur le marché, c'est-à-dire en pratique représenter les intérêts de la cité contre la hausse demandée par le pouvoir central ; il est clair que la voix de Jean n'est pas purement consultative : Nicétas et lui se quittent fâchés parce qu'aucun des deux n'a pu amener l'autre à ses raisons, et la visite de Nicétas à Jean le soir même est une capitulation sans conditions (p. 361). Dans quelle mesure Léontios est-il crédible ?

Ces quatre épisodes nous amènent à poser le problème, déjà largement débattu, des pouvoirs officiels et effectifs de l'évêque dans l'administration ou face à l'administration à partir du milieu du VIe siècle, c'est-à-dire à partir de la législation justinienne qui transfère un bon nombre de compétences à l'évêque. D. Claude a suggéré que dès ce moment l'évêque devenait un rouage de l'administration et assumait ou la fonction ou du moins les charges du *defensor civitatis*, du magistrat chargé de combattre les éventuels abus de l'administration[141]. Dans ce cas, les pouvoirs de Jean dans la *VJ* s'expliqueraient aisément : le *defensor civitatis* est justement chargé entre autres de veiller à l'exactitude des poids et mesures[142], et les poids et mesures de référence sont de plus déposés dans la cathédrale de l'évêque du lieu, sous sa garde[143] ; la fameuse Pragmatique sanction a d'ailleurs confié aux papes ce soin de la vérification des poids et mesures, et une novelle a donné par extension ce pouvoir aux évêques de l'Empire[144]. La réaction de Jean

---

[141] *Die byzantinische Stadt im sechsten Jahrhundert,* Munich 1969, surtout p. 135, 157 et 226.

[142] *CJ* I, 55, 9 (loi de 409). Notons que le souci d'imposer des poids et mesures justes n'est pas le propre des magistrats : Syméon stylite l'Ancien le recommande dans une lettre à des villageois venus le consulter sans exercer une charge de *defensor civitatis* (Vööbus II, p. 377). L'envers du décor est fourni par les deux frères saints commerçants des *Vies des saints d'Orient* : une de leurs vertus exceptionnelles est de renoncer à l'usage des faux poids (PO 18, 1924, p. 577).

[143] La Novelle 128, 16 donne à l'évêque et aux *possessores* le contrôle des σιτῶναι, le par. 17 leur donne le droit de refuser les ordres de l'*archôn* en la matière (éd. Schoell-Kroll p. 641-642).

[144] *Monumenta Germaniae historica*, Legum V, p. 174, sect. 19 ; le pouvoir *de facto* dans la

contre une éventuelle augmentation des taxes par Nicétas serait alors logique : le *defensor civitatis* a pour vocation première de défendre sa cité contre de tels excès. Enfin, le *thriambos* dont rêve le neveu de Jean pour le boutiquier qui l'a ridiculisé est sans aucun doute à la portée du premier magistrat de la cité.

Mais cette hypothèse se heurte à plusieurs inconvénients remarqués de longue date. On avait déjà noté que l'évêque reste en fait un pouvoir autonome qui n'assume qu'occasionnellement des compétences de surveillance ou de direction de l'administration[145] ; une critique des thèses de D. Claude devait en résulter[146] pour s'acheminer vers une explication plus modérée. A l'époque considérée, l'évêque est de plus en plus intégré au petit groupe de notables qui dirigent de fait la ville en assumant tour à tour les diverses magistratures municipales[147] ; le résultat est qu'il remplit un rôle analogue au *defensor civitatis* sans pour autant se substituer à lui[148], d'autant que depuis longtemps il a été admis dans le collège électoral qui désigne ce magistrat[149]. Cette position demi officielle à la fois de protecteur de la cité et de garant de l'exécution des consignes du pouvoir central suffit à expliquer le rôle de Jean dans la *VJ* sans recourir à l'idée d'une fonction de *defensor*

ville passe à l'évêque et aux *possessores* par la Novelle 149, 1 (éd. Schoell-Kroll p. 724).

[145] Pour l'Égypte C. D. G. Müller, "Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75, 1964, p. 271-308 ; pour Byzance en général, H.-G. Beck, "Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz", *RÉB* 24, 1966, p. 1-24.

[146] A. Hohlweg, "Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz", *JÖB* 20, 1971, p. 51-62.

[147] G. Dagron, "Les villes dans l'Illyricum protobyzantin", *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, Rome 1984, p. 1-19, surtout p. 14-17 sur l'évêque et p. 10-14 sur les *prôtoi*. Sur ce groupe des *prôtoi* de la cité, voir D. Z. de F. Abrahamse, *Hagiographic sources for Byzantine cities 500-900 A. D.*, Ann Arbor 1967, p. 162-172 et 186. Je n'ai pas eu accès à l'étude récente de R. Lizzi sur le pouvoir épiscopal, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realta politica (IV-V secolo da Cristo)*, Urbino 1987. Il est sans doute essentiel que la Novelle 86, 7 de 539 (voir *supra*) ait donné aux plaignants contre l'administration le droit de s'adresser à l'évêque aussi bien qu'au *defensor*. Les Novelles 86, 1, 2 et 4 (éd. Schoell-Kroll p. 420-421) ; 134, 3 (*ibid.* p. 680) ; 128, 17, 23 et 24 (*ibid.* p. 642-646) confèrent à l'évêque le rôle d'un médiateur entre le gouverneur et les habitants de la cité, qui est bien celui que joue Jean l'Aumônier dans l'affaire des taxes du marché.

[148] Cette substitution semble en effet difficile à accepter au moins en Égypte, puisque A. Steinwenter, *op. cit.* (n. 139), a justement noté que les papyri nous attestent des *defensores civitatis* laïques jusqu'au VII[e] s. inclus et ne prouvent jamais que l'évêque revêt cette charge.

[149] La dernière étude sur le sujet, V. Mannino, *Ricerche sul "Defensor civitatis"*, Milan 1984, p. 223-229, souligne avec raison le caractère décisif de cette entrée de l'évêque dans le collège électoral (*CT* I 55, 8 ; *anno* 409).

civitatis[150]. Le patriarche semble d'ailleurs bien exercer ce rôle demi officiel en accord avec le groupe mal défini des "notables" auquel l'associent la plupart des Novelles contre les éventuels abus de l'administration ; un κτήτωρ (*possessor*) le visite assez souvent pour constater qu'il n'a pas de couverture présentable (p. 366), un "notable" (ἐμφανής) vient traiter à l'évêché avec lui d'affaires publiques (p. 393) ; lorsque Léontios nous dit que, au lendemain du désastre de la flotte patriarcale, "la moitié de la ville" vient le consoler (p. 380), il faut bien entendu comprendre qu'il s'agit de ce groupe des notables et *prôtoi*, tout comme en français l'expression de "tout Paris" désigne justement une fraction très réduite de la population de Paris. En tout cas, rien ne vient contredire Léontios dont la crédibilité sort renforcée de ce bref examen. Il n'en reste pas moins que Jean agit comme si le pouvoir civil n'existait pas, et que Nicétas est promptement désavoué dès qu'il agit dans ses fonctions : au fond, la *VJ* revendique implicitement pour l'évêque et l'Église le droit de contrôler quasi seule les affaires locales. Jean sert même de modèle aux empereurs (p. 350). En ce sens, le patriarcat d'Alexandrie n'a sans doute qu'un seul vrai équivalent, la papauté romaine qui venait justement d'être illustrée par Grégoire le Grand[151].

c) Le personnel et la puissance économique de l'Église d'Alexandrie

C'est le nœud de l'affaire : la biographie d'un saint réputé pour ses aumônes gigantesques aborde nécessairement certains problèmes financiers. Cette capacité repose d'abord sur un personnel énorme dont le détail de la hiérarchie nous échappe parfois ; la liste en a déjà été dressée[152], et il suffira de mentionner les parallèles offerts par la *Vie de*

---

[150] De plus, comme plus haut dans le cas de Nicétas (n. 64), il faut tenir compte du caractère exceptionnel de la position du patriarche d'Alexandrie (J. Maspéro, *op. cit.* à la n. 122, p. 267) ; lorsque Paul le Tabennésiote est élu patriarche, Justinien aurait envoyé ordre au gouverneur Rhodon de le servir en tout (Procope, *Histoire secrète* 27, éd. Warmington p. 318). Même s'il n'est pas le mystérieux "Mouqauqas" des sources arabes qui a négocié la reddition d'Alexandrie, Cyrus semble avoir eu des fonctions très étendues, en particulier la levée des impôts ; voir la *Vie de Samuel de Kalamon* dans : A. Grillmeier et H. Bacht, éd., *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1962, p. 329 et 333.

[151] L'étude de Monks, *op. cit.* (n. 121), qui se fonde en fait surtout sur la correspondance entre Grégoire et Euloge conservée dans le *Registrum*, donne une impression de quasi parité entre les deux prélats.

[152] Gelzer 1893 p. 120-123 ; Festugière p. 539-543. Les états ultérieurs du patriarcat de Constantinople sont assez bien connus pour offrir un parallèle ; voir J. Darrouzès,

Jean de Tella et une novelle d'Héraclius[153] et quelques mentions dans les lettres de Sévère[154]. Ces divers chantres, lecteurs, diacres et prêtres occupent en général, outre leurs fonctions proprement liturgiques, des offices révocables (παραμοναί, p. 362 et 374) qui sont probablement liés à une rémunération spécifique. Le plus important financièrement est évidemment celui d'économe qu'est censé avoir occupé le fameux Ménas (ἀπὸ οἰκονόμων, p. 402), mais la *VJ* met particulièrement en relief les "diadotes" chargés de distribuer les aumônes du patriarcat (désignés par une périphrase p. 351 ou un équivalent p. 355, par le nom de leur fonction p. 347, 352, 379 et 391). Un recueil de questions et réponses coptes confirme par ailleurs le rôle capital de l'archidiacre qui, outre ses fonctions liturgiques, est normalement chargé spécialement de veiller aux pauvres du diocèse — une tâche énorme dans le cas d'Alexandrie[155].

Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine, Paris 1970. Il ne faut pas y ajouter le mystérieux ἐπιστατῶν qui, voyant le patriarche plongé dans une affliction inexplicable, fait appeler Sôphronios qui seul a assez de *parrhèsia* auprès de Jean pour lui en parler (*VJ* p. 350 ; Festugière p. 545 pense qu'il s'agit de Nicétas, dont on ne voit pas bien la place dans le contexte). La phrase suivante, "Ils se trouvaient en effet tous deux alors à Alexandrie", montre qu'il s'agit de Jean Moschos qui est en un sens le "supérieur" (*epistatôn*) de Sôphronios.

[153] *Vie de Jean de Tella*, éd. Brooks p. 55 : le clergé d'Antioche (chorévêques, économes, *ekdikoi* et notaires) est réuni par l'évêque pour insulter et brocarder Jean de Tella qui vient d'être fait prisonnier. La Novelle 22 d'Héraclius, éd. Zépos p. 27-30, énumère pour Sainte Sophie les prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, chantres, portiers, καγκελάριοι, ἔκδικοι, ῥεφερενδάριοι, notaires et σκευοφύλακες. Tout ce personnel dépendant financièrement de l'évêque est évidemment une masse de manœuvre entre ses mains : d'après Épiphane de Tyr, Sévère d'Antioche aurait utilisé (et dilapidé) les ressources de l'Église d'Antioche pour se créer une clientèle de clercs monophysites dévoués (PO 2/3, p. 347-348), ce qui expliquerait les dettes dont se plaint le patriarche dans ses lettres (il en ressort l'impression de pratiques analogues au *spoil system* américain). L'étendue de ces pratiques en Orient apparaît mieux quand on constate le choc qu'a causé leur introduction en Occident, lorsque un "Syrien" s'est emparé de l'épiscopat de Paris et a aussitôt expulsé tous les clercs en place pour les remplacer par ses créatures : Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* X, 26.

[154] *The Sixth Book*, I 43, p. 120, sur l'*ecclesiekdikos* qui transmet une citation à comparaître envoyée par le patriarche — apparemment avec peu de succès ; I 17, p. 66, Sévère invoque sa peur des reproches des *oikonomoi* (s'il engage des dépenses inconsidérées) ; I 32, p. 98-99, atteste que les sous-diacres d'Alexandrie étaient exonérés de la charge de semainiers (*hebdomarioi*), qui était donc au VI[e] s. une charge "tournante" et non un grade (la *VJ* décrit une situation sans doute déjà différente). Cette lettre est particulièrement intéressante par l'attestation très claire des fortes différences de coutumes entre les différentes Eglises.

[155] Crum 1915, p. 63. La liste des pauvres dressée au chap. I (F. p. 347-348) a son parallèle dans le catalogue mentionné par Jean Chrysostome à Antioche (PG 57, col. 630).

Comment rémunérer tout ce monde ? La *VJ* est justement une des rares sources à nous renseigner sur ce point en parlant expressément de salaires versés au moins aux administrateurs de l'Église (p. 349), que le patriarche peut augmenter à sa guise ; il doit donc s'agir de numéraire. C'est l'une des attestations les plus claires d'un salaire fixe comme partie essentielle de la rémunération, à côté de versements en nature et de la répartition des offrandes entre les divers clercs[156]. L'*Historia Arianorum* et un supplément du *Pratum spirituale* rédigé au début de l'occupation arabe attestent en effet le versement de rations de blé aux clercs par l'Église[157]. L'Épitomé (p. 275) atteste le versement de blé aux clercs réfugiés *en sus* d'une pension. Les lettres de Sévère d'Antioche attestent elles aussi des rémunérations certainement substantielles ; malgré la réputation de pauvreté qu'il donne à l'Église d'Antioche, devenir clerc devait être une affaire assez rentable, puisque bien des gens auraient payé pour être prêtres et pouvoir ensuite exiger la solde due à leur rang[158] ! L'épisode du laïc remarié candidat au diaconat repoussé par Jean l'Aumônier (*VJ* p. 357-359) doit être lu aussi dans cette perspective : en recourant à la simonie et en versant un capital initial important, le futur clerc était assuré d'un revenu régulier et d'avantages liés à son nouveau statut[159]. Sévère d'Antioche nous

[156] Voir A. H. M. Jones, "Church Finances in the sixth and seventh Centuries", *JThS* 11, 1960, p. 84-94 ; M. Hollerich, "The Alexandrian bishops and the grain trade : ecclesiastical commerce in Late Byzantine Egypt", *Journal of the economic and social History of the Orient* 25, 1982, p. 187-207. Contrairement à l'hypothèse de A. H. M. Jones, les offrandes apportées par les fidèles ne sont pas toujours réparties, à en croire certaines sources ; ainsi, un recueil de questions et réponses copte ne pourrait pas critiquer l'esprit de lucre du prêtre qui célèbre plusieurs fois par jour l'Eucharistie si l'essentiel de l'offrande versée par les fidèles pour cette liturgie n'allait pas au desservant lui-même (Crum 1915, p. 92-93). Rendre la justice rapportait des revenus *personnels* à certains clercs (*Vie d'Alexandre l'Acémète*, éd. De Stoop p. 689 ; voir n. 139).

[157] *Historia Arianorum* 31, 2 et 63, 1 ; Nissen n° 8, p. 365 : lorsque les enfants qui ont joué à imiter la messe se retrouvent miraculeusement consacrés, l'émir (!) leur accorde des rations de blé en fonction de leurs grades dans la hiérarchie.

[158] *The Sixth Book*, I 8, p. 43 : Sévère se lamente de voir que des gens qui, à leur ordination, avaient expressément accepté de renoncer à toute solde, sont ensuite les premiers à se présenter aux distributions. Ailleurs (I 17, p. 65-66), il se dit assailli de toutes parts par des candidats à la cléricature, alors que les moyens de son Eglise ne lui permettent pas de les satisfaire.

[159] Voir dans ce sens (avec excès) J. Seiber, *The Early Byzantine Urban Saint*, Oxford 1977, p. 17. Sévère d'Antioche accuse son prédécesseur Flavien d'avoir renfloué ainsi les caisses du patriarcat (donc pas pour son profit personnel) grâce à la simonie : *op. cit.*, I 48, p. 131. L'indignation de Sévère se comprend sur le simple plan financier : cette "vente" d'offices ecclésiastiques obère gravement le futur pour un apurement passager des comptes ; la

mentionne encore le cas d'un évêque d'un diocèse pauvre à qui il a octroyé douze *nomismata* par an[160] et surtout l'histoire savoureuse d'un autre évêque accusé de pratiquer le prêt à intérêt : le prélat rétorque que son accusateur a beau jeu de faire le désintéressé alors qu'il touche de l'Église d'Antioche une riche solde dont l'évêque, lui, ne bénéficie pas[161] ! L'Anonyme de son côté confirme ces données en nous rapportant le détail des pensions octroyées par Jean l'Aumônier aux clercs réfugiés de Syrie et Palestine : une livre d'or par an pour chaque évêque et pour les autres clercs une somme d'or (donc en *nomismata* et assez importante) non précisée, mais fixée en fonction de leur grade (Anonyme p. 22). L'Épitomé est à la fois plus détaillé et plus confus ; si je le comprends bien, Jean procède à la fois à une péréquation des ressources dans son diocèse et ceux de ses suffragants, pour supprimer des disparités de revenus jugées choquantes, et à une compensation partielle ou complète des salaires perdus avec les diocèses abandonnés, distribuée selon une grille de remunérations dérivée de celle du clergé d'Alexandrie (Épitomé p. 275). Les évêques recevant une livre d'or seraient ses suffragants pauvres, les prêtres et diacres à six *nomismata* et les "clercs" (lecteurs ?) et chantres à deux *nomismata* seraient des clercs de son ressort, tandis que les trois centaines de prêtres et diacres qui touchent sept, huit ou neuf *nomismata* seraient des réfugiés. Même s'il est fort probable que le synaxariste n'a pas compris l'ensemble de l'opération, son texte démontre clairement le versement de pensions fixes en numéraire aux clercs. Léontios n'a donc rien inventé en parlant des salaires des clercs — on ne voit d'ailleurs pas quel intérêt il aurait eu à le faire.

condamnation de la simonie et de la corruption par Sévère et par Jean l'Aumônier (*VJ* p. 349 et p. 357-359 ; Anonyme p. 21) relève autant de la bonne gestion que du souci de respecter la sainteté des fonctions ecclésiastiques. La simonie était assez répandue à Alexandrie sous Euloge pour que la nouvelle parvienne aux oreilles de Grégoire le Grand qui s'en offusque dans ses lettres au patriarche (*Registrum* 9, 28 et 135 ; 13, 44). La Novelle 123, 16 de Justinien (éd. Schoell-Kroll p. 606) nous montre que l'impétrant versait une commission (que Justinien tient à limiter à un an de salaire), mais qu'il était ensuite assuré de toucher ce revenu.

160 *Op. cit.*, I 22, p. 78. La somme est faible par rapport aux salaires connus par ailleurs (voir *TM* 4, 1991, p. 239) ; lorsqu'il est évêque, Théodore de Sykéôn est censé dépenser 365 *nomismata* par an pour ses seuls frais de table (*Vie de Théodore de Sykéôn*, éd. Festugière p. 65). Il doit s'agir d'une pension "complémentaire" versée par le patriarcat en sus des revenus dont devait disposer l'évêque de son côté.

161 *Op. cit.*, I 4, p. 25 ; là encore, Sévère propose d'octroyer douze *nomismata* par an — apparemment son "tarif" pour ce grade.

Avec quels moyens verser ces rémunérations tout en distribuant d'énormes subsides aux pauvres et aux réfugiés ? A la lecture de la *VJ*, les revenus et les réserves numéraires de Jean semblent divers et quasi inépuisables[162]. Le patriarcat semble en effet toucher des redevances des évêchés suffragants, comme les pots remplis d'argent envoyés d'Afrique (p. 356) ; il dispose d'une flotte de commerce importante qui peut aller en Sicile chercher le blé qui remédiera aux famines (p. 359), qui fait du commerce jusque dans l'Adriatique avec des bénéfices importants (p. 380-381) ou qu'il peut prêter à des entrepreneurs comme le nauclère malchanceux (p. 353-354). Cette dernière activité était lucrative, puisque le patriarcat était associé aux bénéfices comme le révèle une phrase glissée par Léontios à la fin du récit : Dieu a fait ce miracle "pour enrichir son serviteur "(*i. e.* Jean)[163]. Ses bateaux vont jusqu'en Grande-Bretagne, et ceux d'un armateur jusqu'en Gaule (p. 386). Ce commerce devait en temps normal être géré avec la rigueur que l'on pouvait attendre d'un investisseur ; en tout cas, lorsque les commandants de navires et les responsables des cargaisons d'une des flottes eurent été contraints par une tempête de jeter les marchandises par dessus bord, leur conduite au retour à Alexandrie parle d'elle-même : ils prennent aussitôt asile dans les églises pour éviter les

[162] Même si la richesse du patriarcat d'Alexandrie est bien connue (Maspéro, p. 60-61), on a déjà noté que la *VJ* est la seule source qui lui attribue une telle richesse et autant d'activités commerciales : G. R. Monks, *loc. cit.* (n. 121), p. 351 ; W. N. Zeisel, *An Economic Survey of the Early Byzantine Church*, Ann Arbor 1975, p. 81. M. Hollerich, *op. cit.*, p. 201-202 et 206-207, est le seul à ramener le tableau dressé par la *VJ* à des proportions plus modestes, par comparaison avec les finances impériales et d'autres chiffres : l'activité d'une flotte commerciale serait peu rentable par rapport aux propriétés foncières. Cette réappréciation, juste dans le principe, va néanmoins trop loin : les 50 livres d'or prêtées au nauclère ne sont certes pas une somme vraiment importante pour un patriarcat par comparaison aux 1400 livres d'or réclamées jadis par Dioscore à la famille de Cyrille, mais un tel prêt à la grosse aventure en faveur d'un armateur qui a surtout fait preuve de sa capacité à faire naufrage alarmerait l'économe le moins sourcilleux !

[163] La nature du contrat passé entre le patriarcat et l'armateur reste néanmoins obscure, faute de précisions de Léontios. Après avoir avancé deux fois les fonds nécessaires à l'achat d'une cargaison, Jean prête la troisième fois à la fois le navire et les fonds ; il participe aux bénéfices, comme nous l'avons vu. Il ne s'agit donc pas du *nauticum fenus*, mais soit d'une structure analogue à la *societas* où les pertes sont l'affaire exclusive du prêteur, soit plutôt d'une *chréokoinônia* où les deux parties se répartissent pertes et profits (voir J. H. Pryor, "The Origins of the *Commenda* Contract", *Speculum* 52, 1977, p. 5-37 ; réimpr. dans *Commerce, Shipping and naval Warfare in the Medieval Mediterranean*, Variorum Reprints, Londres 1987). Nous retrouvons l'Église comme bailleur de fonds des armateurs dans la *Vie de saint Spyridon*, éd. Van den Ven p. 92-95, et un armateur ruiné dans le *Pratum spirituale* , PG 87/3, col. 3072-3076. Voir néanmoins le témoignage très différent de la version syriaque ("La tradition manuscrite de la *VJ*", p. 40-41).

poursuites du patriarcat[164]. Le patriarcat prêtait aussi du numéraire à des armateurs comme le *gallodromos* mauvais payeur (p. 386), et à des particuliers dans la gêne pour payer leurs impôts (p. 381) — sans intérêt dans le second cas ? Il touchait les revenus de certaines boutiques et même les impôts dus par ces commerces (p. 363). L'encaisse métallique que Jean l'Aumônier aurait trouvée à son intronisation aurait atteint le montant impressionnant de quatre-vingts *kentènaria* (p. 404) ; en tout cas, le patriarche n'est à court d'argent et réduit à emprunter qu'une fois, lorsque la conjonction de l'afflux des réfugiés et d'une crue insuffisante du Nil crée une disette extrême (p. 358). Les dons de personnes pieuses dont il parle dans son testament et qui nous sont rapportés plus d'une fois (p. 355, 367, et 376) ne suffisent pas à expliquer cette richesse fabuleuse. Sans bien sûr attendre de Léontios la précision d'un historien de l'économie, pouvons-nous nous fier à ce tableau d'un patriarcat qui ignore presque les problèmes d'argent ?

Presque toutes ces données peuvent être confirmées. Le patriarcat d'Alexandrie devait être le plus riche de l'Empire, réussissant très tôt à confisquer les revenus des évêchés suffragants[165]. L'existence d'un commerce maritime intense avec l'Occident au VIIe siècle est bien attestée[166], et celle de la flotte de l'Église d'Alexandrie est confirmée à la fois par les lettres de Grégoire le Grand répondant aux demandes de bois de charpente émises par Euloge[167] et par l'existence parallèle d'une flotte fluviale du patriarcat, qui confirme que l'Église d'Alexandrie

[164] *VJ* p. 380. La responsabilité pénale des capitaines était en effet engagée en cas de naufrage ou de perte de la cargaison ; voir FESTUGIÈRE p. 594 ; J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris 1966 ; A. D. MANFREDINI, "Les naviculaires et le naufrage", *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* 33, 1986, p. 135-148. Le *pistikos* est le fidéicommis du propriétaire de la cargaison ; cette fonction est si importante qu'elle peut être confiée au frère même de l'armateur (*VJ* p. 377).

[165] C'est ce qui appert des plaintes contre Dioscore à Chalcédoine parce qu'il aurait confisqué le blé dû à l'Église de Libye : MANSI VI, col. 1013. Je crois par conséquent qu'il ne faut pas trop faire de cas de l'absence apparente de revenus de terres agricoles pour le patriarcat d'Alexandrie dans la *VJ* (*contra* C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres 1980, p. 37-38).

[166] On songe d'abord aux deux textes contemporains attestant un commerce vers la Gaule (*Miracles de saint Artémios*, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 39) et vers Carthage et la Gaule (*Doctrina Jacobi*, *TM* 11, 1991, p. 217). Quant au blé de Sicile, son importation est attestée aussi dans les *Miracles de saint Démétrius* I 9, éd. Lemerle p. 108. Du côté occidental, les mentions de marchands "syriens" chez Grégoire de Tours et d'autres sources confirment ces relations commerciales, apparemment gérées de bout en bout par les Orientaux.

[167] *Registrum*, 6, 58 et 8, 28 et 29.

devait drainer au sens littéral les ressources de l'ensemble de l'Égypte[168]. La possession d'immeubles est bien attestée *a posteriori* par l'*Histoire des Patriarches* qui nous donne quelques précisions sur la richesse foncière du patriarche[169]. Plus important encore, la dévolution à l'Église de taxes et d'impôts dus à l'État nous est confirmée par une Novelle de Justinien rappelant une décision de Constantin inconnue par ailleurs, qui transfère au bénéfice de la Grande Église de Constantinople (c'est-à-dire au patriarcat) le revenu de certains impôts sur des boutiques en échange de services rendus par le patriarcat pour assurer l'inhumation gratuite des pauvres et des étrangers, même si des confréries ont depuis lors remplacé la Grande Église dans cette tâche ; la *VJ* est de ce point de vue un des témoins des cessions de revenus fiscaux impériaux à des Églises ou des particuliers[170]. Garantir l'exactitude de chaque fait rapporté par Léontios en lui-même reste bien sûr impossible, mais le tableau général qu'il dresse des revenus et de la richesse du patriarcat reste éminemment crédible — comme il fallait s'y attendre. Un hagiographe presque contemporain des faits qu'il prétend rapporter ne peut en effet raconter que des récits vraisemblables aux

[168] M. HOLLERICH, *op. cit.*, p. 200-206 ; pour cet auteur, cette flotte résulte néanmoins d'abord des obligations légales de l'Église, assurer l'annone et les charges de naviculaire liées à la propriété foncière.

[169] Michel III vend des maisons au IXe s. : *Histoire des Patriarches* II, 2, p. 109. Voir MASPÉRO p. 60 ; l'Église d'Alexandrie possédait apparemment un bain public au Canope (MANSI VI, col. 1025). Certaines églises avaient leur propre revenu de blé, comme celle de saint Ménas d'après l'Épitomé, p. 275 ; mais le patriarche semble pouvoir en disposer.

[170] Novelle 43 ; voir G. DAGRON, "Ainsi rien n'échappera à la réglementation", in : V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson éd., *Hommes et Richesses dans l'Empire byzantin* II, p. 155-182, en part. p. 174 ; le problème est repris par Léon VI, Novelle 12, éd. Dain-Noailles p. 50-51 ; le τέλος cité par Léon VI n'est évidemment pas le loyer perçu par le propriétaire que serait l'Église (une législation impériale ne serait pas nécessaire pour cela) mais une forme ou une autre d'impôt. THÉODORE STOUDITE (Lettre 10, 13 ; PG 99, col. 952-956) nous renseigne sur l'une de ces confréries qui se chargent d'ensevelir les morts laissés pour compte ; cf. *BZ* 57, 1964, p. 133 ; PO 18, p. 669-676 ; *ROC* 5, 1900, p. 370-371 ; *OCP* 17, 1951, p. 84-85. Voir J. M. SPIESER, *Ktèma* 11, 1986, p. 53-54, pour l'importance de ce renseignement de la *VJ* : "un épisode (le nôtre) ... transpose sur le mode hagiographique une rivalité financière entre ville et Église et suggère une véritable redistribution des ressources entre Église et ville." Néanmoins, il me semble qu'il s'agit non d'un transfert d'impôts municipaux en faveur de l'évêché, mais de la concession à l'évêque d'impôts dus à l'empereur ; déjà au VIe s., le monastère de Métanoia touche annuellement une grande quantité de blé prélevée sur les impôts impériaux dus par le village d'Aphrodito : M. HOLLERICH, *op. cit.*, p. 205. Pour ce dernier auteur, le patriarcat pourrait de toute façon être impliqué dans le système fiscal d'une autre façon, par les impôts fonciers et autres qui passent par ses soins, en tant que propriétaire foncier, et lui procurent une puissance non négligeable.

yeux de son public, qui devait avoir une idée de ce que représentait le patriarcat d'Alexandrie. Nous verrons que la "déformation" des faits par la perspective hagiographique s'opère chez Léontios dans la perspective de l'économie miraculeuse qui n'a aucun intérêt à masquer les sources réelles de financement[171]. Autrement dit, à défaut de nous présenter le récit chronologique exact des faits et gestes de son héros que l'on attendrait d'un biographe moderne, Léontios mérite notre confiance comme historien.

---

171 Voir le chap. "Miracle et sainteté".

La spiritualité du *salos*

La figure du fou pour le Christ, du *salos*[1], est bien connue des historiens de la spiritualité, en particulier à cause de ses prolongements jusque dans la Russie moderne[2] ; la bibliographie en devient même difficile à

[1] Les études d'ensemble ne manquent pas : W. BOUSSET, "Der verborgene Heilige", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, p. 1-17, sur un sujet connexe, le saint caché ; E. BENZ, "Heilige Narrheit", *Kyrios* 3, 1938, p. 1-55, la plus remarquable réflexion à ce jour sur le rôle du *salos*, fondée sur les *Vies* de Syméon Salos et d'André Salos (BENZ 1938); T. SPIDLIK, "Fous pour le Christ en Orient", *DS* 5, 1964, col. 752-761 ; J. GROSDIDIER DE MATONS, "Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", *TM* 4, 1970, p. 277-328, fondamental (GROSDIDIER 1970) ; H. PETZOLD, "Zur Frömmigkeit der heiligen Narren", dans : L. Hein, éd., *Die Einheit der Kirche*, Wiesbaden 1977, p. 140-153 ; J. SAWARD, *Perfect Fools : Folly for Christ's sake in catholic and orthodox spirituality*, Oxford 1980, trad. fr. *Dieu à la folie*, Paris, 1983, spécialement les p. 27-49, moins intéressant néanmoins pour l'Orient byzantin que pour les parallèles en Occident ; L. RYDÉN, "The Holy Fool", *The Byz. Saint*, p. 106-113 (RYDÉN 1981) ; A. Y. SYRKIN, "On the Behaviour of the Fool for Christ's Sake", *History of Religions* 22, 1982, p. 150-171 ; G. DAGRON, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC*, 1990, p. 929-939 (DAGRON 1990) ; L. RYDÉN, introduction aux traductions italiennes des *Vies* de Syméon et d'André par P. CESARETTI, *I santi folli di Bisanzio*, Milan 1990, p. 5-32 (RYDÉN 1990). V. ROCHCAU, "Saint Syméon Salos ermite palestinien et prototype des Fous-pour-le-Christ", *Proche Orient chrétien* 28, 1978, p. 209-219, et "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ ? ", *Irénikon* 53, 1980, p. 341-353 et 501-512, est plus intéressant pour la comparaison avec la Russie moderne (un cas de *salè* bien documenté au XIX[e] s., Pélagie) que pour l'étude des *saloi* anciens. Enfin, l'article de M. CERTEAU, "Le silence de l'absolu. Folles et Fous de Dieu", *Recherches de sciences religieuses* 67, 1979, p. 525-546, est plutôt une réflexion à propos des *saloi* qu'une étude de ceux-ci ; on en retiendra surtout l'intéressante approche du rôle du corps des *saloi* (p. 541-544). Les quelques pages que F. JOSTES, *Sonnenwende. Forschungen zur germanischen Religions- und Sagengeschichte* II, 4, Münster 1931, p. 359-372, consacre au fou-sage n'ont plus qu'un intérêt muséographique (dans son interprétation de la *VS*, Nikôn est El-Saturne, et l'ensemble du récit est la reprise du mythe de la Lune, Dieu du ciel dépossédé).

[2] Outre les études citées à l'instant, voir P. HAUPTMANN, "Die 'Narren um Christi Willen' in der Ostkirche", *Kirche im Osten* 2, 1959, p. 27-49, surtout soucieux de montrer la continuité avec les *yurodivi* modernes; G. P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind*, Cambridge (Mass.) 1966, II, p. 316-343 (compléter par E. BEHR-SIGEL, "Les fous pour le

suivre[3]. Elle est évidemment au cœur de l'œuvre de Léontios avec le personnage de Syméon. L'intérêt de Léontios pour le *salos* est indéniable : à notre connaissance, Syméon est le seul saint auquel il se soit intéressé de sa propre initiative, et le seul pour lequel il ait rédigé une seconde édition augmentée ; mais on retrouve les *saloi* aussi dans la *VJ* avec les épisodes consacrés à Vitalios et au douanier Pierre, et d'une façon plus diffuse dans divers passages et dans la personnalité de Jean l'Aumônier lui-même. Par *salos*, nous entendons un ascète choisissant de se faire passer durablement pour fou ou simple d'esprit auprès des gens qu'il côtoie[4].

Christ et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie", *Irénikon* 15, 1938, p. 554-565, réimpr. in *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris 1950, p. 92-103). N. Challis et H. W. Dewey, "The Blessed Fools of Old Russia", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 22, 1974, p. 1-11 ; Eidem, "Byzantine Models of Russia's Literature of Divine Folly (*Jurodstvo*)", dans : B. Stolz, éd., *Papers in Slavic Philology in honor of James Ferrell*, I, Ann Arbor, p. 36-48 (*non vidi*) ; E. Thompson, *Understanding Russia : The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham (Maryland) 1987. L'ouvrage de M. J. Kovalevskij, *Yurodstvo u Christié i Christa radi yurodivie Vostochnoï i Russkoï Tserkvi*, Moscou 1895, en russe, m'est resté inaccessible (cf. *An. Boll.* 16, 1897, p. 90-91). Voir plus bas la partie consacrée à la Russie.

[3] Je n'ai pu avoir accès à : St. Hilpisch, "Die Torheit um Christi Willen", *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 6, 1931, p. 121-131 (sauf à travers l'intéressant compte rendu de J. Simon, *An. Boll.* 49, 1931, p. 422, et les remarques de P. Hauptmann et H. Petzold) ; Ch. Yannaras, "Οἱ κατὰ Χριστὸν σαλοὶ καὶ ἡ ἀρνήση τῆς ἀντικειμενικῆς Ἠθικῆς", *Christianikon Simposion* 4, 1970 ; W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zürich-Stuttgart 1956 ; Martinis, Ὁ σαλὸς ἅγιος Ἀνδρέας καὶ ἡ σαλότητα στὴν ὀρθοδόξη Ἐκκλησία, Athènes 1988 ; Stamoulis, Σαλοὶ καὶ ψευδοσαλοὶ στὴν ὀρθοδόξη ἁγιολογία, *Gregorios Palamas* 71, 1988, p. 112-128. Trop d'ouvrages comme celui de Saward partent *a priori* de la sainteté et de la continuité parfaites de ce type de spiritualité (*e. g.* I. Goraïnoff, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Paris 1983) et confondent ainsi des phénomènes très hétérogènes.

[4] Le saint fou, difficilement institutionnalisable, est mal documenté. Cinq saints *saloi* au moins ne sont plus pour nous que des noms : Paul de Corinthe Salos, mentionné par les *AASS Nov. III*, p. 130, au 6 novembre (Grosdidier 1970, p. 301 : apparemment du IX[e] s.), Théodore Salos mentionné par les *AASS Febr. III*, p. 508, Jean Salos d'Émèse connu seulement par une épigramme (*An. Boll.* 77, p. 289-290 ; est-ce une extrapolation du diacre Jean ?), Jean Salos à Constantinople (P. M. Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatican 1955, p. 480 n° 79), et un Georges Salos qui figure dans un calendrier géorgien (G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X[e] s.)*, Bruxelles 1958, n° 15 p. 303). Malgré M. J. Kovalevskij, *op. cit.*, et d'autres à sa suite, il faut rayer de la liste des *saloi* le Thomas d'Apamée mentionné comme *salos* dans l'index d'Évagre, *HE* IV 35, éd. Bidez-Parmentier p. 184-185 ; il s'agit d'une erreur de copiste à laquelle se sont laissé prendre le premier éditeur de la *Vie d'André Salos*, et, à sa suite, ceux des Ménées russes : *An. Boll.* 45, 1927, p. 293. Les saints fous chrétiens semblent disparaître des terres conquises par l'Islam, sauf le Furaij mort en 1405 brièvement présenté par W. E. Crum, *Proceedings of the society of biblical Archaeology*, 1907, p. 135, n. 2.

Ce terme populaire de *salos* (σαλός) désigne en effet plutôt le simple d'esprit que le psychotique de nos cliniques modernes. Les degrés entre folie et bon sens ne s'organisent pas dans la société byzantine comme dans la nôtre : le "fou" est celui qui manque de réflexion plutôt que celui qui fait preuve d'un désordre psychique pathologique. Dans l'usage courant, le terme de σαλός ne se distingue qu'à peine de ἔξηχος ou du terme paulinien de μωρός[5]. Syméon entrant à Émèse est aussitôt qualifié de μωρός, mais aussi tout au long du texte d'ἔξηχος ; néanmoins, les habitants d'Émèse semblent bien le connaître d'abord comme le σαλός, et les autres termes sont des épithètes qui peuvent désigner, autant qu'un acte de vraie folie, l'acte irréfléchi commis occasionnellement par une personne de bon sens[6]. Les origines du terme restent mystérieuses; il était tentant d'y voir une transcription grecque du syriaque *sakla* qui sert justement à rendre μωρός dans la traduction syriaque de l'Épître aux Corinthiens, mais d'après les linguistes cette filiation doit être abandonnée[7]. Enfin, le terme ἰδιώτης désigne habituellement l'homme dépourvu de culture et non le fou[8]. Σαλός

[5] Sur ce vocabulaire byzantin de l'idiotie, voir Grosdidier 1970, p. 279-282, qui démontre que σαλός s'est imposé comme terme technique pour désigner ces saints fous (cf. Rydén 1981, p. 107) ; voir l'usage de σαλός dans les *Apophtegmes*, PG 65, col. 172 A et 240 C. Dans le miracle 37 de saint Artémios, vers la même époque, un abbé emploie μωρός et ἔξηχος comme synonymes : μὴ μωρὰ λογίζου καὶ ἔξηχα πράγματα (éd. Papadopoulos-Kérameus p. 60). Les gens d'Alexandrie utilisent les deux termes pour définir Marc le Fou, σαλὸς καὶ ἐξηχούμενος : Clugnet 1901, p. 12. Cf. Krueger, p. 81-88.

[6] Lors de l'entrée de Syméon à Émèse, les enfants s'écrient : ἔ, ἀββᾶς μωρός (éd. Rydén, p. 145). L'examen des premières pages permet de se rendre compte que c'est Syméon qui utilise ἔξηχος ("imbécile" plutôt que "fou") pour s'adresser à autrui : p. 147, 148 et 151 ; c'était son expression favorite : p. 164, εἶχεν γὰρ ἀεὶ τοῦτον τὸν λόγον ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ στόματος, "il avait toujours de la même manière cette parole à la bouche", p. 164. En revanche, les habitants disent ὁ Σαλός, le *Salos* : p. 147, 148 et 151 ; et le "narrateur" (qui n'est peut-être pas Léontios, cf. *supra*) le désigne aussi comme ὁ Σαλός : p. 147, 148, et 151. On peut donc avancer l'hypothèse que seul le terme de σαλός désigne exclusivement la folie durable d'un individu, tandis que les deux autres termes peuvent être utilisés pour désigner des actes stupides de personnes par ailleurs dans leur bon sens : le moine du mir. 37 de saint Artémios auquel son abbé reproche de penser à des μωρὰ καὶ ἔξηχα πράγματα n'est évidemment pas *salos* (voir n. 4). L. Rydén a montré que dans la *Vie d'André salos* le mot même de *salos* recule au profit de *môros* et de *paratetrammenos*, inconnu de la *VS* : *JÖB* 32, 1982, p. 180.

[7] Voir à ce sujet Grosdidier 1970, p. 279, n. 7, et Rydén 1981, p. 107, n. 4.

[8] Voir la *Vie d'Antoine*, chap. LXXIII, PG 26, col. 945 A, où Antoine est défini comme ἰδιώτης en ce sens; au chap. LXXII, col. 944, il rabroue deux philosophes païens qui se demandent pourquoi ils sont venus voir un μωρός — apparemment un imbécile plutôt qu'un fou (*ibid.*, col. 944 BC). Dans l'histoire du cuisinier Euphrôsynos, ἀγράμματος et ἰδιώτης sont employés comme synonymes (*ROC* 10, 1905, p. 42). En revanche, dans une

désignait donc plus spécialement l'idiot congénital ou le malade mental, ce qui explique qu'il soit devenu le terme technique pour désigner les ascètes mimant la folie.

Nos sources impliquent que toutes les villes et agglomérations byzantines devaient avoir leurs vrais fous ou simples d'esprit vagabondant en liberté, ou rassemblés dans un martyrion dans l'espoir d'une guérison miraculeuse, parmi lesquels pouvaient se dissimuler sans peine des ascètes comme Syméon : le fou n'est que rarement entravé ou enfermé[9]. Pourtant, les traitements médicaux et l'enfermement des fous existent. Théodoret de Cyr ouvre sa *Thérapeutique des maladies helléniques* par une comparaison entre les païens et les malades mentaux : ceux-ci se croient en parfaite santé et accueillent avec force coups de poing et ruades les médecins qui veulent les soigner avec des douches froides[10]. Théodose le Cénobiarque avait aménagé une partie de son couvent en asile pour les moines dérangés psychiquement par une ascèse menée sans précaution ; il usait d'une manière douce qui se voulait une aide spirituelle et non un traitement médical[11]. Enfin, les chaînes étaient en usage pour les fous dangereux[12].

---

histoire des solitaires d'Égypte, les jeunes moines d'un couvent parlant à un anachorète venus se mettre à leur service emploient le terme ἰδιώτης comme synonyme de σαλός : ποίησον τοῦτο, ἰδιῶτα... σαλὲ γέρων (*ROC* 2, 1907, p. 181 ; cf. n. 41) ; c'est peut-être le même sens du mot que l'on retrouve dans l'histoire d'Euphrôsynos (*ROC* 10, 1905, p. 42 ; cf. n. 48).

[9] De ce point de vue, Byzance est bien une société traditionnelle où le fou n'est pas exclu de la société, par opposition à nos sociétés modernes (cf. M. FOUCAULT, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961). Le *Livre des degrés* est seul à ma connaissance à mentionner la coutume étrange de tuer les fous (*Livre des degrés*, éd. M. Kmosko, *Patrologia syriaca* 3, Paris 1926, 7, 15, col. 174 ; cf. P. BROWN , *The Body and Society*, New York 1988), mais montre bien dans ce même passage que le sort habituel des aliénés était d'être laissés à eux-mêmes dans l'espoir d'une guérison "in monumentis" : dans les églises, comme plus tard, ou dans les cimetières ?

[10] *Thérapeutique*, éd. Canivet, I, p. 102-104.

[11] *Vie de Théodose par Théodore*, éd. Usener p. 41-46 ; voir l'excellent article de P. CANIVET, "Erreurs de spiritualité et troubles psychiques", *Recherches de sciences religieuses* 50, 1962, p. 161-205.

[12] *Histoire lausiaque* chap. 25, éd. Butler p. 79-80 : on met aux fers le moine Valens, victime d'une illusion démoniaque. Voir aussi chap. 53, p. 145. Des questions adressées à Cyrille prévoient le cas d'une femme devenue si folle qu'on l'enchaîne : CRUM 1915, p. 103. Onésime est enchaînée par les moniales du couvent qui l'accueille (voir n. 69). Parmi les malades guéris par le nestorien Rabban Hormizd, le récit en prose mentionne un garçon de 12 ans entravé et l'éloge en vers un soldat enchaîné (E. A. W. BUDGE , *The History of Rabban Hormizd the Persian*, Londres 1902, II, p. 31 et 220). Pourtant, la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, ch. 147, éd. Van den Ven p. 133-134, nous montre en liberté un fou vraiment dangereux, qui essaie d'assassiner les passants pendant ses crises.

Le canon 60 du concile Quinisexte reste la meilleure attestation de cette manière forte : il prescrit de châtier ceux qui imitent la folie en leur infligeant le traitement prévu pour guérir les vrais fous![13] Un roman hagiographique plus tardif, la *Vie d'André Salos*, nous éclaire, malgré son caractère fictif, sur les attitudes des Byzantins face à la folie : lorsque André se met à feindre la folie furieuse, son maître le fait conduire à l'église de sainte Anastasie Pharmacolytria, où on l'enchaîne en espérant sa guérison par la sainte ; mais lorsque André se révèle incurable (et pour cause !), son maître le fait délier et le laisse errer à sa guise[14]. L'enfermement ou l'enchaînement ne sont donc pas la norme,

[13] MANSI XI, col. 969. Ce canon est un peu ambigu dans les commentaires de Zonaras et Balsamon (Rallès-Potlès, II, p. 441-442) : tous deux commencent par dire que l'intention des pères conciliaires est de punir ceux qui miment la folie pour de l'argent, et non ceux qui le font dans un but ascétique, même dévoyé. La liberté dont semblent jouir les fous à Byzance, le prestige ambigu des démoniaques (cf. n. 18) et les aumônes qu'ils pouvaient recevoir pouvaient peut-être inciter à une simple simulation sans motif ascétique (pour échapper au travail ? L. Rydén me signale un passage de la *Vie d'André salos* où les démons traitent André de ἀκαμάτης, "sans travail" : PG 111, col. 840 A) ; le canon a été repéré en ce sens par E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977, p. 111. Néanmoins, la suite du commentaire de Balsamon implique qu'il y avait dans leurs rangs des *saloi* ascètes ; voir *infra*. A l'époque de Balsamon, plusieurs fous étaient rassemblés avec des chaînes à l'église de Nicétas, mais cela n'était pas considéré comme un "enfermement" puisque le patriarche les fait jeter en prison.

[14] PG 111, col. 640-643 ; les chaînes ne sont là que pour obliger André à accomplir le rite essentiel de ces cures miraculeuses, l'incubation, la προσκαρτέρησις. Sur cette église, voir L. RYDÉN, "A Note on some references to the Church of St. Anastasia in Constantinople in the 10th century", *Byz.* 44, 1974, p. 198-201, qui mentionne deux cas de démoniaques menés à cette église dans la *Vie de saint Basile le Jeune*. C. MANGO a proposé de ramener cette mystérieuse *Vie d'André* vers la fin du VIIe s. : "The Life of St. Andrew the Fool reconsidered", *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2, 1982 (*Miscellanea Agostino Pertusi*, 2), p. 297-313 ; cette hypothèse d'une date haute avait déjà été émise par N. H. Baynes dans une note restée inédite (citée dans l'article de 1969 de J. Wortley, *infra*). La datation habituelle place la rédaction au Xe s., à la suite de S. MURRAY, *A Study of the Life of Andreas the Fool for the Sake of Christ*, Thèse de 1908 à Munich, Borna-Leipzig 1910 ; L. Rydén qui achève la réédition du texte l'avait confirmée dans ses articles préliminaires, "The Andreas-Salos Apocalypse", *DOP* 28, 1974, p. 197-261, et "The Date of the Life of Andreas Salos", *DOP* 32, 1978, p. 127-155, et l'a réitérée en réponse à C. Mango dans "The *Life* of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St Andreas Salos", *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983 (*Okeanos*, Mélanges I. Ševčenko), p. 568-586. On consultera aussi avec profit les articles de J. WORTLEY, "A Note on the Date of the *Vita sancti Andreae sali*", *Byz.* 39, 1969, p. 204-208 ; "The Warrior-Emperor of the Andreas Salos Apocalypse", *An. Boll.* 88, 1970, p. 43-59 ; "Hagia Skepè and Pokrov Bogoroditsi : a curious coincidence", *An. Boll.* 89, 1971, p. 149-154 (voir néanmoins n. 148) ; "The Relationship between the *Vita* and the Cult of St. Andrew Salos", *An. Boll.* 90, 1972, p. 138-141 ; "The *Vita Andreae Sali* as a source of Byzantine social History", *Societas* 41, 1974, p. 1-20, qui tous étayent la datation au Xe siècle. Une note discordante : J. F. HALDON, "The Works of Anastasius of Sinai", in :

et, comme l'a bien noté E. Benz, le fou n'est pas vraiment hors de la société, mais seulement hors du monde du travail ou plutôt des responsabilités sociales[15]. Dans l'opinion générale, le fou était un possédé[16], et détenait donc une position ambivalente d'où il exerçait à la fois répulsion et fascination : le fou est celui qui est tombé sous la coupe du démon, qu'on ne saurait trop plaindre, mais aussi celui qui possède certains pouvoirs surnaturels du démon, en particulier le don de divination et de double vue[17]. On emmène le fou au sanctuaire pour le guérir, mais souvent c'est aussi là qu'il exerce une divination,

---

Conrad et Av. Cameron, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I, Princeton 1992, p. 135 n. 51, qui propose d'y voir un texte du VIIe s. retouché au IXe s., mais sans donner ses arguments.

[15] E. Benz pensait uniquement à des *saloi* errants et volontairement asociaux comme Syméon. En fait, les simples d'esprit ne sont pas exclus du travail, mais confinés dans des tâches serviles sans responsabilité : cuisine pour plusieurs *saloi* monastiques et le douanier Pierre, menus travaux (dans les thermes ? voir Grosdidier 1970, p. 288, n. 36) pour Marc le Fou (cf. *infra*) ; voir E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977, p. 112. Lorsque le cabaretier d'Émèse embauche Syméon immédiatement après son entrée dans la ville et lui confie le soin de tenir la caisse, Léontios s'empresse d'ajouter que le commerçant le croyait sain d'esprit, ἐδόκει γὰρ ὅτι νήφει : *VS* p. 146 (je suis ici la trad. Festugière du passage, p. 133, plutôt que les suggestions de Rydén 1970, p. 91, qui amèneraient à traduire : "il croyait qu'il ferait attention"). Un esclave frappé du démon, c. a. d. de folie, peut néanmoins perdre toute valeur commerciale parce qu'il est impropre au travail : au VIIIe s., l'*Eklogè* prévoit qu'une vente d'esclave est nulle si l'esclave était en réalité une personne libre ou démoniaque (*Eklogè* IX, 1, éd. Zepos p. 39 ; c'est peut-être ce qui explique l'attitude du maître d'André Salos). Les prêtres frappés de folie, donc du démon, doivent être empêchés d'officier : Sévère, *The Sixth Book*, I 25, p. 88-89.

[16] L'explication du mot populaire σαλή dans l'*Histoire lausiaque* est révélatrice : οὕτω γὰρ τὰς πασχούσας καλοῦσι (éd. Butler p. 99). Débilité mentale et possession démoniaque ne font qu'un dans l'esprit des moniales qui donnent ce nom à l'une d'entre elles. La recluse de Rome (*ibid.*, p. 115 ; cf. *infra*) s'écrie de même qu'on risque de la prendre pour "folle et possédée", ἐξέστη καὶ δαιμονιῶσά ἐστιν. Pour Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique*, trad. Brooks p. 90, c'est à Satan que Dieu abandonne Justin II lorsque celui-ci sombre dans la folie. Lorsque Alypius entre dans un cimetière abandonné réputé terre des démons, les passants le préviennent sans oser eux-mêmes entrer ; quand ils le voient persévérer, ils l'abandonnent parce qu'ils le croient déjà fou, et donc implicitement déjà possédé (*Vie d'Alypius*, éd. Delehaye p. 153). La proximité avec les démoniaques est en effet dangereuse ; les passants en avertissent Épiphane lorsqu'ils le voient aux côtés d'André (PG 111, col. 685).

[17] Jean d'Éphèse, *op. cit.*, trad. Brooks p. 91, présente les étranges propos de Justin II dément au patriarche comme de véritables prophéties ; lorsque le patriarche fait le signe de croix sur l'empereur, celui-ci réplique que l'ecclésiastique ferait mieux de se signer lui-même pour chasser le démon qui est en lui — le lecteur monophysite comprend : parce qu'il est chalcédonien. L'empereur fou reconnaît l'hérésie qu'il ne savait pas voir tant qu'il gardait sa raison.

démoniaque ou non, qui fait en un sens concurrence aux saints guérisseurs. Cet usage était si établi qu'on a pu en tirer des supercheries. Un apophtegme des solitaires égyptiens met en scène un homme qui a mis un bijou en dépôt auprès d'un changeur ; un notable a assisté au dépôt à l'insu des deux autres. Le changeur nie ensuite effrontément avoir reçu quoi que ce soit. Le notable organise alors une mise en scène : sur son conseil, l'homme floué fait venir le changeur prêter serment à une église Saint André. Le notable entre d'abord dans l'église, "enlève ses vêtements, et se met à faire comme s'il était possédé du démon, lançant des cris désordonnés. ... il cria : 'Saint André dit : Voilà que ce bon à rien a pris les cinq cents pièces d'or de l'autre, et qu'il veut parjurer en mon nom.' Il se jette à sa gorge en disant : 'Saint André dit : Rends les cinq cents pièces'", et le changeur avoue aussitôt[18]. Il pouvait donc y avoir des gens qui mimaient la folie dans le seul but de se prévaloir de la clairvoyance surnaturelle des démons qui habitent les fous, comme ceux qui se répandent dans les rues de Constantinople après le séisme de 557 : "ceux qui faisaient semblant d'être frappés de

[18] Nau 48, *ROC* 2, 1907, p. 176-177 ; il est intéressant de constater que, quoique possédé par le démon, le fou est censé ici se faire le porte-parole du saint. La consultation d'un tel possédé peut au contraire être réputée acte d'allégeance au démon ; les *Miracles d'Artémios*, un texte à peine postérieur à Léontios, nous montrent un pieux dévot tenté d'aller voir à l'église Saint Pantéléimôn un possédé (δαιμονιῶν) qui passe pour avoir des dons de divination, puis y renoncer pour ne pas perdre son âme : mir. 18, éd. Papadopoulos-Kérameus, *Varia graeca sacra*, Saint Petersbourg 1908, p. 20. Il ne s'agit pas d'un débile léger : le dévot entend de loin les cris (κραυγὴ) du fou. Dans un passage romancé de la *Vie d'Alexandre*, éd. de Stoop p. 667, nous voyons le diable suggérer à Rabbula, pour le détourner du baptême, d'aller faire la cérémonie non à l'église de la ville, mais dans un martyrion à l'extérieur. Lorsque Rabbula s'y rend, le diable, pour le dégoûter du christianisme, lui apparaît sous la forme d'une épileptique se roulant par terre. L'idée implicite est qu'on ne peut rencontrer une possédée que dans un martyrion, c. a. d. un sanctuaire de saints guérisseurs où il est normal de faire la προσκαρτέρησις. A Constantinople, c'est le sanctuaire de Sainte Anastasie Pharmacolytria qui tient cette fonction (*supra* n. 11). Lorsque les bateaux de grain destinés à Constantinople ne se présentent pas, le fonctionnaire de Chios responsable, désespéré, va consulter les possédés à l'église saint Isidore : P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils de miracles de saint Démétrios*, Paris 1979, I 9, p. 107. A l'église des SS. Côme et Damien, une femme vient avec un πνεῦμα ; les saints lui apparaissent et lui disent de ne pas s'approcher d'une autre femme avec un πνεῦμα, Christina, donc une possédée installée près d'une colonne où elle parle, λόγον δίδωσι (s'agit-il là encore de vaticinations ?) : *Miracles de Côme et Damien* 12, éd. Deubner p. 128-132. Dans les deux recueils des *Miracles d'Anastase le Perse*, trois possédés sont guéris par les reliques et l'icône du saint qu'on leur apporte (éd. Flusin p. 40-41), et une moniale possédée du démon est conduite aux reliques d'Anastase pour y être guérie (éd. Flusin p. 44-53). De même dans la région d'Amida, les possédés attendent dans une église faite *ad hoc* qu'un moine spécialisé dans l'exorcisme réussisse à les guérir : PO 17, p. 224-228.

folie et de possession démoniaîque annonçaient un avenir encore pire, en prétendant connaître l'avenir grâce aux créatures qui s'étaient unies à eux, et ils allaient jusqu'à se vanter de ces mauvais démons"[19]. Enfin, contrairement à tout autre Byzantin, le fou n'a pas de place sociale bien définie : il est à la fois partout et nulle part, d'un côté impuissant et exposé aux outrages de tous[20], de l'autre exempté de toutes les obligations et contraintes liées à un rang social[21]. On l'insulte et on le frappe, mais en même temps on le nourrit et on l'assiste, on le protège et on tolère dans une certaine mesure ses excentricités.

---

[19] Agathias V, 5, 2, éd. Keydell p. 169-170 : οὗτοί τε οἱ μαίνεσθαι εἰκῇ καὶ δαιμονᾶν ὑποκρινόμενοι δεινότερα ἐπεφήμιζουν, ὡς δὴ ὑπὸ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς φασμάτων τὰ ἐσόμενα δεδιδαγμένοι, καὶ μάλα ἐπὶ τῇ κακοδαιμονίᾳ μεγαλαυχοῦντες. Le jeu de mots sur κακοδαιμονίᾳ, normalement "mauvaise fortune", et ici en même temps "présence de mauvais démons", est intraduisible.

[20] *Le Livre des Degrés, op. cit.* (n. 9), col. 403, montre bien les jeux dont le fou pouvait être la victime. Selon toute apparence, cette œuvre anonyme date de la fin du IVe s. et traduit des tendances spirituelles d'inspiration voisine du messalianisme, sans pour autant y tomber. Cf. A. GUILLAUMONT, "Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syriaque", *Symposium syriacum I 1972*, Rome 1974, p. 311-322 ; A. KOWALSKI, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, Rome 1989 (le compte rendu DE M. VAN ESBROEK, *OC* 75, 1991, p. 267, le rapproche de Barsabaeus de Jérusalem) ; je n'ai pu avoir accès à la thèse de R. A. RATCLIFF, *Steps along the way of Perfection : the 'Liber Graduum' and Early Syrian Monasticism*, PhD Emory University 1988 (cf. KRUEGER p. 69). Beaucoup plus tard, Kékauménos recommande justement de ne pas jouer avec les fous ou les *saloi*, parce que le jeu peut mal tourner : il s'agissait donc d'une pratique courante (*Stratègikon*, éd. Wassiliewsky-Jernstedt p. 63). André Salos suscite de même une tolérance amusée, comme celle d'un riche qu'il croise : "Même si tu es fou, tu as su bien m'injurier" (PG 111, col. 789).

[21] La maladie mentale empêchait de tenir son rang. Le cas de l'empereur Justin II qui, non sans mal, conserve sa fonction d'empereur malgré sa folie est évidemment une exception : JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire ecclésiastique*, trad. Brooks, p. 89-92. Sa fille est réputée avoir été guérie pour le même motif par Syméon du Mont admirable : *La Vie ancienne de saint Syméon stylite le Jeune*, éd. et trad. Van den Ven, par. 207, I, p. 178, et II, p. 204 ; le problème du couple impérial était justement l'impossibilité pour leur fille de faire une apparition en public, de tenir son rang. Inversement, le fou reconnu comme tel est libéré de toute contrainte sociale ; lorsque le neveu de Jean l'Aumônier est rossé par un cabaretier d'Alexandrie, il vient pleurer dans le giron de son oncle non à cause de la douleur, mais parce qu'il a été humilié par un homme de statut bien inférieur (οὐ μόνον διὰ τὸ δημοσίως αὐτὸν ἀτιμασθῆναι, ἀλλ'ὅτι καὶ ὑπὸ οἰκτροτέρου αὐτοῦ, *VJ* p. 362) ; le *salos* est au contraire libéré de l'obligation de faire respecter son honneur et son rang. Pour tous les textes, le *salos* est celui qui ne rend pas les coups et à qui on ne devrait pas les rendre ; dans la *Vie d'André Salos*, André gifle à dessein un ami d'Épiphane qui fait profession de piété : tout de suite, le masque tombe, et le prétendu dévot, devenu bête féroce, se rue sur André pour le rosser (PG 111, col. 760-761) ; c'est bien sûr l'honneur qui est en jeu.

La folie reste néanmoins ambiguë et mal définie à la fois pour les Byzantins contemporains des *saloi* et pour les érudits modernes qui se sont intéressés aux *saloi* : on a souvent rangé dans cette catégorie deux groupes qui n'y appartiennent pas à proprement parler, les gens dénués de culture (les ἰδιῶται), et ceux qui adoptent à l'occasion le comportement des *saloi*. Ces catégories sont évidemment proches les unes des autres dans l'esprit des Byzantins, parce que toutes constituent une forme de refus de la sagesse de ce monde ; néanmoins, les textes distinguent bien les *saloi* au sens propre, ceux qui imitent durablement la folie ou la faiblesse d'esprit[22].

1) Les origines

Cette forme déroutante de la spiritualité a souvent rebuté les spécialistes de l'hagiographie[23]. Certes, saint Paul s'adressant aux Corinthiens opposait la sagesse du monde à la sagesse devant Dieu : "Si quelqu'un parmi vous se croit sage à la manière du monde, qu'il devienne fou pour être sage ; car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu" ; chacune de ces deux sagesses est folie aux yeux de l'autre, et c'est naturellement la sagesse divine qui est la référence ultime du vrai sage[24]. Mais cette antithèse entre deux logiques incompatibles n'implique pas nécessairement qu'il fallait mimer une troisième folie, la folie réelle et clinique, pour devenir sage, et la référence constante à saint Paul chez les hagiographes des *saloi* est une réinterprétation du texte paulinien *a posteriori* plutôt qu'une explication : saint Paul fournit

---

[22] Cette distinction entre durable et occasionnel remonte au moins à St. Hilpisch, *op. cit.* (n. 3). Le livre de J. Saward, *op. cit.* (n. 1), est ambigu pour cette raison : sensible à la proximité bien réelle de ces différentes formes de refus de la sagesse du monde, il en accumule tous les exemples sans opérer de distinction, ermites irlandais confondus avec les *saloi* et les mystiques occidentaux du XVII[e] s.

[23] Il suffit de relire le bref passage consacré aux *saloi* par S. Vailhé, *ROC* 2, 1907, p. 311-312, qui se réfère visiblement au texte d'Évagre que nous verrons plus bas (n. 36). De même dans les *An. Boll.* 16, 1897, p. 91, le compte rendu anonyme de l'ouvrage de M. J. Kovalevskij (*op. cit.*, n. 2) qualifie l'ascèse des *saloi* d'"aberration, je dirais presque sacrilège interprétation de la parole de saint Paul." Voir encore G. Da Costa-Louillet, *Byz.* 24, 1954, p. 185-186, et H. Leclercq, *s.v.* "Fous", DACL V/2, 1923, col. 1023.

[24] *I Corinthiens* 3, 18. Une idée voisine se retrouve en 4, 10 ("Nous sommes fous à cause du Christ") et 1, 21. 25 ("Puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient ... Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes.")

ici une justification d'une pratique qu'il n'a pas inspirée[25]. Curieusement, les hagiographes des *saloi* ne citent jamais un passage de l'Évangile où Jésus passait pour un fou à cause de sa prédication : "A cette nouvelle les gens de sa parenté vinrent pour s'emparer de lui. Car ils disaient : 'Il a perdu la tête'" (*Marc* 3, 21). Malgré ce relatif manque de justifications scripturaires, une évolution insensible a fini par amener plusieurs Chrétiens à penser que cette imitation de la folie était l'un des meilleurs moyens ou d'incarner l'altérité de la sagesse divine au monde ou de parfaire sa propre spiritualité.

En effet, le fou ou simple d'esprit est un modèle involontaire d'humilité ; peu l'ont aussi bien compris qu'au IVe siècle un auteur proche du messalianisme, le rédacteur du *Livre des Degrés* : "Si tu vois le sot (*fatuus*) se mépriser lui-même, n'avoir ni maison, ni femme, ni biens, et même pas de vêtements hormis celui qu'il porte, ni de nourriture hormis celle de ce jour, dis-toi : 'cette conduite est mienne', et imite-la. Et quand tu le vois adresser la parole à tous, à cause de sa sottise, et se donner comme loi de ne pas s'irriter pour ne pas recevoir d'injures, quand tu le vois se comporter en sage, lui que méprise la sagesse de ce monde, et en philosophe qui fait peu de cas du monde visible, dis-toi : 'cette conduite est mienne', cette sottise-là est celle des apôtres. ... Et ils (les sots) sont la risée du monde à cause de leur sottise, parce qu'ils ne discernent pas qui se moque d'eux et qui les honore ; et le matin ils adressent la parole à celui qui les a frappés la veille. Imite-les en cela ; comme le sot, adresse la parole à ceux qui se moquent de toi, parle avec eux et honore ceux qui t'honorent ; regarde le sot qui, à cause de sa sottise, ne discerne pas les bons et les mauvais. Aime également les bons et les mauvais, même si tu les connais comme tels"[26]. La référence à saint Paul est ici évidente, et d'autant plus compréhensible que l'opposition entre la sagesse du monde et la sagesse divine est familière à l'auteur du *Livre des degrés* qui oppose sans cesse les "petits" commandements divins, conciliables avec la sagesse du monde et réservés aux "justes", et les "grands" commandements, étrangers à ce monde et réservés aux "parfaits". Le sot est en effet détaché à la fois des

---

[25] Voir en ce sens les fines remarques de L. Rydén : RYDÉN 1981, p. 106-107. Il semble néanmoins logique de voir dans le *salos* un développement naturel du texte paulinien prônant une altérité radicale entre sagesse du monde et sagesse divine, comme le propose de façon convaincante G. P. FEDOTOV, *op. cit.* (n. 2), p. 319-324, à propos des *yurodivi* de l'ancienne Russie. Nous verrons plus bas que le comportement de Syméon ne s'explique que par cette altérité.

[26] *Livre des degrés*, *op. cit.*, (n. 9), col. 402-403 ; passage cité en ce sens par P. BROWN, *The Body and Society*, New York 1988, p. 336.

biens matériels et de l'orgueil. Il est pauvre par force, mais il l'est encore plus de cœur par son incapacité à prévoir le lendemain, à fonder une famille ou à prévoir des réserves de nourriture ou de vêtements ; il est semblable en cela aux "parfaits" du *Livre des degrés*, détachés de tout soin matériel. Son absence involontaire de susceptibilité est encore plus importante : ce n'est pas les coups d'autrui que le "parfait" doit rechercher à l'imitation du sot, mais la manifestation de son absence d'amour-propre ; adresser la parole à celui qui vous a insulté ou frappé, c'est pratiquer la charité parfaite et c'est aussi se soustraire aux règles normales de la société, à l'honneur qui oblige à tenir son rang, à la "justice" du *Livre des degrés*. Enfin, cette humilité complète est vécue non tant comme humiliation personnelle que comme liberté d'indifférence à l'égard du jeu social : les deux extrêmes que représentent le sot et le "parfait" sont détachés des convenances sociales et peuvent parcourir sans risques tout le champ social, s'adresser aux bons comme aux méchants ; si les "parfaits" entrent dans un lupanar, c'est pour convertir les prostituées et non pour pécher — comme plus tard Syméon et Vitalios[27]. Presque tous les développements du type syrien du *salos* se trouvent en germe dans ce passage : le *salos* se définit par l'accès à une perfection évangélique transcendante et par un certain type de relations à autrui. La différence capitale est qu'il n'est pas encore question de mimer durablement la folie et d'endosser le personnage du *salos*, mais seulement de s'inspirer de certains comportements du fou parce qu'ils récusent la logique du monde.

Presque vers la même époque dans un milieu différent, l'Égypte du milieu du IVe siècle au milieu du Ve siècle, les *Apophtegmes des Pères* laissent entrevoir un autre usage spirituel de l'imitation du simple d'esprit. Dans l'un des apophtegmes les plus souvent cités, Ammonas sommé de trancher un différend entre laïcs contrefait l'idiot (ἐμωροποίει) pour éviter cette charge ; quand une femme de l'assistance, exaspérée, s'écrie que c'est un idiot (*salos*), il rétorque qu'il a assez peiné pour acquérir cette idiotie (σαλότης) et ne tient pas à la perdre[28]. Là encore,

---

[27] *Livre des degrés*, *op. cit.*, (n. 9), col. 866. Des idées analogues se retrouvent dans la collection des *Homélies* du Pseudo-Macaire, un autre texte proche du messalianisme, d'origine mésopotamienne : la sagesse spirituelle est folie pour les gens du monde, et vice-versa (*Collection III*, *Hom.* 16, 2, éd. V. Desprez p. 184-187). Mais le Pseudo-Macaire ne rapproche pas la sagesse spirituelle de la folie ou de l'idiotie feintes ; on remarquera seulement son idée que la grâce doit régir le corps *entier* (PG 34, col. 589 A), superlativement vérifiée par Syméon Salos.

[28] Ammonas 9, PG 65, col. 109 C ; éd. J.- C. Guy, *Paroles des Anciens*, Paris 1976, p. 36. Cet art de la provocation spectaculaire se retrouve dans une histoire des solitaires égyptiens : à force de prières, un laïc finit par contraindre un anachorète à venir dans son village

cette précieuse "idiotie" dont parle Ammonas est la sagesse chrétienne, folie aux yeux du monde ; mais son imitation de la folie ne joue encore que le rôle d'un subterfuge momentané pour éviter d'être mêlé aux soucis du monde. Se faire passer pour un idiot ou imiter l'idiot peut aussi fournir un exercice spirituel d'humilité, comme l'explique abba Agathon qui se laisse injurier par ses visiteurs, mais refuse d'être traité d'hérétique : les injures qui ont trait à sa personne servent à son édification, mais tomber dans l'hérésie le séparerait du Christ[29]. Dans tous ces apophtegmes, le saint laisse vite tomber le masque : imiter le fou pour toute la durée d'une vie n'est pas encore envisagé. L'imitation temporaire de la folie n'est qu'un moyen parmi d'autres pour éviter d'être pris dans les tracas du monde, et c'est ce sens qu'a probablement l'apophtegme de l'abba Or : "Fuis absolument les hommes, ou moque-toi du monde et des hommes en te faisant fou pour la plupart des choses"[30]. Si l'anachorèse est menacée par la proximité de laïcs comme ceux qui sont venus déranger Ammonas, le masque de la folie vient

guérir son fils ; mais l'ermite s'arrange pour apparaître nu, lavant tout son linge dans le fleuve, au moment où arrivent les villageois venus l'escorter en grande pompe ; naturellement, il réussit à faire croire qu'il est fou et évite ainsi cette occasion de vaine gloire : N 61, *ROC* 2, 1907, p. 181 ; traduction latine : PL 73, col. 782. Un apophtegme en fait la théorie : "s'il (le diable) vient à t'égarer dans la vaine gloire, fais une action ou prends devant les hommes une attitude telle qu'ils te méprisent" (N 592, 54 ; Régnault II, p. 127).

[29] Agathon 5, PG 65, col. 121 C ; éd. Guy p. 32. Dans la même collection, une anecdote de l'abba Moïse a le même sens : rencontrant un notable qui le cherche sans le connaître de vue, l'abba affirme que ce fameux Moïse n'est qu'un simple d'esprit (Moïse 8, PG 65, col. 285 AB ; éd. Guy p. 106). Mentionnons encore Nisthéros le Cénobite qui explique sa patience dans la vie communautaire en disant qu'il a voulu se rendre semblable à l'âne qui ne répond pas quand on le frappe ou l'injurie : Nisthéros 2, PG 65, col. 308 D - 309 A ; éd. Guy p. 115. Cette imitation volontaire d'un animal maltraité se rapproche évidemment de l'humiliation calculée des *saloi*.

[30] Or 14, PG 65, col. 440 C : ἢ φεύγων φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἔμπαιξον τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, μωρὸν σεαυτὸν εἰς τὰ πολλὰ ποιῶν ; cet adage a été repris dans une collection anonyme : *ROC* 17, 1912, p. 208, n° 320. La présence de ἔμπαιξον n'implique pas qu'Or pense à un *salos* actif comme Syméon qui va dans le monde pour le tourner en dérision ; dans le monachisme, c'est l'anachorèse elle-même qui est considérée comme le pied-de-nez par excellence au monde, comme le dit un dignitaire aux deux Macaire dans l'*Historia Monachorum* : ὑμεῖς οἱ τῷ κόσμῳ ἐμπαίξαντες, "vous qui vous êtes moqués du monde" (*Hist. Mon.* XXIII, 16 ; éd. Festugière p. 131). Cette formule s'applique donc mieux au comportement d'un Ammonas qu'à celui d'un Syméon Salos. Le comportement d'Éphrem de Nisibe à la fin du IV[e] s. relève du même esprit : pour éviter d'être ordonné évêque, Éphrem s'empresse d'aller contrefaire le fou à l'agora (Sozomène, *Histoire ecclésiastique* III, 16, PG 67, col. 1092 A) ; la seule différence tient à son comportement nettement plus spectaculaire.

remplacer l'éloignement géographique ; le *salos* est dans ce cas la négation du rapport à autrui, et le but reste d'atteindre la perfection personnelle. C'est encore ce type de "folie" que pratique un des moines de l'abba Silvain en Palestine : il oppose un rire idiot à tous ceux qui lui adressent la parole, afin de mieux se recueillir dans sa cellule sur ses propres pensées[31].

2) Les deux traditions des *saloi*

Peu à peu, l'idée de mimer durablement la folie ou la débilité mentale fait son chemin et aboutit à différentes formes spécialisées d'ascèse où le *salos* choisissait d'imiter le simple d'esprit sa vie durant ; le terme de *salos* recouvre alors une réalité plus large et plus multiforme qu'on n'a tendance à le croire. Les études modernes du *salos* sont en effet dominées par le seul texte de l'époque qui en propose une véritable définition, le fameux passage repéré par L. Rydén où Évagre dans son *Histoire ecclésiastique* distinge parmi les ascètes de Palestine les *boskoi* (βοσκός), puis les *saloi* : "bien plus, ils (les ascètes) ont inventé un genre de vie qui dépasse toutes les possibilités du courage et de l'endurance. Ils se lancent en effet, hommes et femmes, dans le désert brûlant, ne gardant que les vêtements rendus nécessaires par la nature, et exposent le reste de leur corps nu aux refroidissements brutaux et aux chaleurs brûlantes. Ils refusent complètement la nourriture humaine et paissent le sol — on les appelle *boskoi*, "herbivores" —, seule ressource dont ils tirent leur vie, si bien qu'à force ils s'assimilent aux bêtes, leur apparence étant bouleversée et leur pensée ne s'accordant plus avec celle des hommes"[32]. Le *boskos* pousse donc jusqu'à la limite le refus de tout artefact pour parachever l'imitation d'Adam avant la chute, vivant dans une sorte d'état de nature qui refuse la cuisson des aliments, les vêtements et les bâtiments ; signalons dès le début du IVe siècle Jacques de Nisibe qui ne se nourrit que de fruits et de plantes sauvages, n'a

[31] PO 8, p. 178-179 ; assis devant deux corbeilles, le moine passe sa journée à mettre un caillou blanc dans celle de droite quand il a une bonne pensée, et un noir dans celle de gauche quand il en a une mauvaise.

[32] *Histoire ecclésiastique* I 21, éd. Bidez-Parmentier p. 30 ; le rapprochement avec les *saloi* est dû à L. Rydén : RYDÉN 1963, p. 18-20 ; RYDÉN 1981, p. 108.

qu'une peau de chèvre et pas d'habit de tissu, et ne connaît pas d'autre abri que les cavernes[33].

Évagre passe ensuite à un autre genre, les *saloi* : "Je dirai encore un autre genre (d'ascètes) que pour un peu j'allais oublier, bien qu'il détienne la préséance sur tous les autres. Il y en a un très petit nombre, mais enfin ils existent : lorsqu'ils ont réussi à force de vertu à devenir impassibles (ἀπαθεῖς), ils retournent au milieu des tumultes du monde; et se faisant passer pour dérangés ils foulent ainsi aux pieds la vaine gloire (pour le sage Platon, la tunique dont l'âme, par nature, se dépouille en dernier), ils se font une philosophie de manger en restant impassibles, même dans des cabarets ou à des étals de revendeur ambulant[34], en ne se dissimulant ni par égard au lieu ou aux personnes ni pour toute autre raison. Et ils vont souvent aux bains, y séjournant et s'y lavant en compagnie des femmes, ayant si bien vaincu les passions (πάθη) qu'ils tyrannisent même la nature et que ni la vue, ni le contact, ni l'étreinte même des personnes du sexe ne déclenche de réaction dans leur propre nature : ils sont hommes avec les hommes, femmes avec les femmes, veulent participer à l'un et l'autre sexe et ne pas être réduits à un seul. Pour nous résumer, dans ce genre de vie excellent et théophore, la vertu légifère contre la nature en forgeant ses propres lois, au point de n'accorder, même parmi les choses nécessaires, qu'une portion insuffisante pour rassasier. Leur propre loi leur commande de souffrir la faim et la soif, et de ne couvrir leur corps que pour ce qu'exige la nécessité. Leur régime est réglé par un équilibre si exact que, s'ils se portent vers un bout de la balance, celle-ci ne penche qu'insensiblement, même s'ils se sont fort avancés[35]. Ils ont à ce point mêlé les contraires — la grâce divine réunissant les éléments inconciliables et les séparant à nouveau — que la vie et l'état de cadavre coexistent en eux, choses contraires par nature et dans les faits. ... Et ils embrassent chacune des

[33] Théodoret, *Histoire philothée*, I 2, éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris 1977, p. 162-165. Festugière 1974 réunit p. 32-33 l'essentiel des références sur les *boskoi*. Pour le sens de l'ascèse des *boskoi*, voir Flusin 1983, p. 124-127, et A. G. Elliott, *Roads to Paradise*, Hanover-Londres 1987, p. 137-141.

[34] Nous suivons la conjecture de A.- J. Festugière sur le mystérieux παλιγκάπηλοι qui doit désigner des vendeurs ambulants (Festugière 1974, p. 34, n. 1).

[35] La métaphore d'Évagre est de toute façon ampoulée et ne facilite pas la compréhension. Nous comprenons que l'impassibilité crée chez les *saloi* un équilibre aussi parfait que celui de la balance la mieux réglée ; cet équilibre est si assuré une fois pour toutes que les *saloi* peuvent aller temporairement à un extrême ou l'autre (excès de jeûne ou de nourriture, etc.) sans perturber leur équilibre fondamental — idée évidemment absurde si l'on prenait au sérieux la métaphore de la balance. C'est ce contraste entre le passager et le durable qui explique le raisonnement d'Évagre.

deux vies si bien que, ayant dépouillé la chair parfaitement et sans remords, ils continuent à vivre et côtoyent les vivants, apportant des remèdes aux corps et faisant parvenir à Dieu les voix des suppliants, et que pour le reste ils vivent comme dans leur première existence, ne se refusent pas le nécessaire, ne s'enferment pas dans un lieu, prêtent l'oreille à tous et ont commerce avec tous. ... Lorsqu'un étranger se présente chez eux, même dès l'aube, ils le reçoivent en revanche avec une telle abondance d'hospitalité, inventant comme nouvelle forme de jeûne le fait de manger sans le désirer, que la chose frappe de stupeur : de combien de nourriture n'ont-ils pas alors besoin pour qu'elle suffise, eux à qui un rien suffit ! Ennemis de leurs propres vouloirs et de leur nature, ils se livrent aux volontés d'autrui afin qu'en tout l'agrément de la chair soit banni pour eux ... heureux par leur régime ici-bas, encore plus heureux par leur départ vers l'au-delà vers lequel ils tournent sans cesse leur espoir, impatients de voir celui qu'ils désirent"[36].

Ce passage est extrêmement difficile en raison de la formulation ampoulée que lui donne Évagre ; nous pensons y retrouver les points essentiels que voici : 1) les *saloi* sont pour ainsi dire la continuation des *boskoi* par d'autres moyens, leur perfectionnement ultime ; c'est ce qui explique l'insistance sur le petit nombre des *saloi* et sur l'excellence de leur ascèse ; les *boskoi* suivent eux-mêmes dans le texte d'Évagre les cénobites et sont présentés comme leurs supérieurs dans une hiérarchie qui part des cénobites et aboutit aux *saloi* 2) le moment-clé est l'obtention de l'impassibilité, de l'ἀπάθεια sans laquelle le *boskos* ne pourrait envisager de revenir au monde (ce serait détruire les fruits de son ascèse) 3) une fois ce point atteint, le *salos* peut et doit transgresser non seulement les règles qui encadrent la vie du moine (jeûne quasi permanent, anachorèse), mais encore celles qui encadrent la vie du laïc (séparation des sexes, pudeur) 4) le *salos* agit sur autrui, par sa charité matérielle — repas, remèdes des corps — et sa prière (en ce sens, le *salos* vu par Évagre ne se distingue pas de Syméon). Ce bref tableau fait vite apparaître le point commun entre *boskos* et *salos* : le rejet du monde humain et social, par le retour à la nature pour le *boskos*, par la subversion des conventions sociales pour le *salos*. L'un retourne à un état antérieur à la société humaine, l'autre anticipe sur la société future qu'instaurera la fin des temps ; il est logique qu'Évagre conçoive le second comme la continuation du premier. La valeur de ce tableau des *saloi* est néanmoins fortement diminuée par une constatation simple : le seul *salos* connu qui y réponde est Syméon, et il correspond même trop

[36] *Histoire ecclésiastique*, I 21, éd. Bidez-Parmentier p. 31-32.

bien à la description d'Évagre qui l'a sans doute composée à partir d'un document sur Syméon ; ce tableau prétendûment général est en fait une extrapolation d'un cas singulier[37].

Les plus anciens documents nous montrent en effet un autre type de σαλός ; le premier cas attesté est la moniale du couvent des Tabennésiotes que Palladios fait figurer dans son *Histoire lausiaque* [38]. Cette moniale dont nous ignorons même le nom feignait d'être faible d'esprit et possédée d'un démon (ὑποκρινομένη μωρίαν καὶ δαίμονα)[39] et s'attire les mauvais traitements des autres moniales qui la relèguent à la cuisine pour les pires corvées et ne lui laissent que les raclures à manger. Il faut la venue d'un saint moine inspiré par une vision, Pitéroum, pour faire apparaître la sainteté de la *salè*. Très peu de temps après, accablée par les marques de repentir de ses consœurs, celle-ci préfère disparaître discrètement. Cette brève historiette contient déjà plusieurs des éléments de la figure du *salos* : 1) présence au milieu de la société humaine, 2) folie simulée durablement avec succès, 3) nécessité d'un secret total sur la vraie nature du *salos* (dès qu'il est démasqué, il lui faut partir), 4) renversement constant des rôles, bien exprimé par Pitéroum disant aux autres moniales ὑμεῖς ἐστὲ σαλαί, "c'est vous qui êtes des folles"[40]; la fausse folie est une vraie sagesse, et la sagesse

[37] Cf. *supra* l'analyse des sources de Léontios ; Évagre connaît bien Syméon dont il résume la vie dans son *Histoire ecclésiastique*, IV 34, éd. Bidez-Parmentier p. 182-184. Rydén 1963, p. 21, avait déjà suggéré que le tableau d'Évagre pourrait être dressé sur le modèle du seul Syméon (cf. *contra* Grosdidier 1970, p. 290-291). L'idée de surmonter la vaine gloire par la folie feinte est déjà attribuée par Sozomène à Éphrem de Nisibe (cf. n. 30). La distinction entre les *saloi* vus par Évagre et Syméon, seul *salos* soucieux d'aider son prochain, semble donc forcée (malgré Grosdidier 1970, p. 290-291) : Évagre n'insiste pas sur cet aspect altruiste autant que la *VS*, mais le mentionne sans équivoque. Cette idée d'un *salos* provocateur ne visant pas le salut d'autrui est bien attestée, mais plutôt par le texte du Pseudo-Éphrem (cf. n. 51) ou les *saloi* d'Amida mentionnés par Jean d'Éphèse (cf. n. 52).

[38] *Histoire lausiaque* XXXIV, éd. Butler p. 98-100 ; cf. K. Vogt, "La moniale folle du monastère des Tabennésiotes", *Symbolae Osloenses* 62, 1987, p. 95-108. Il existe une version latine qui donne à la *salè* le nom d'Isidora : PL 73, col. 1140-1141 ; une autre version latine attribue l'histoire à Basile de Césarée (!) : PL 73, col. 984-985.

[39] Cette ambivalence du *salos*, tantôt possédé par le démon, tantôt son vainqueur, est une de ses caractéristiques essentielles ; cf. *supra* n. 18.

[40] Ce renversement des perspectives est celui qui s'opère chaque fois que l'homme spirituel intervient et discerne ce que les autres ne voient pas. Dans la même œuvre de Palladios, un homme veut amener à Macaire l'Égyptien sa femme transformée en jument par des sortilèges ; les disciples de Macaire l'interceptent, scandalisés de voir qu'on apporte une jument comme "patiente" au saint. Macaire, que Dieu a informé par avance de cette visite, sort de sa cellule et invective les disciples pour leur manque de discernement : ἵπποι ὑμεῖς ἐστέ, οἱ τῶν ἵππων ἔχοντες τοὺς ὀφθαλμούς, "c'est vous qui êtes des

apparente une vraie folie ; le torchon sale dont la *salè* se couvrait la tête devient dans la vision de Pitéroum une couronne de l'ascète parfait. Mais on chercherait en vain l'activité exubérante d'un Syméon, subvertissant les règles sociales et dévoilant les fautes d'autrui. La moniale *salè* se contente de rechercher le plus haut degré d'humiliation que peut procurer la vie en société, et il est clair que son but est d'atteindre la perfection personnelle par la pratique de l'humilité ; la conversion d'autrui ou la remise en question de la vie d'autrui par un comportement spectaculaire ne sont pas son affaire. Enfin, la seule trace de surnaturel est la vision de Pitéroum. N'agissant que sur elle-même, la moniale n'a aucun besoin des pouvoirs miraculeux qu'utilise Syméon pour intervenir dans la vie des gens d'Émèse.

D'autres sources attestent cette catégorie de saints qui ne cherchent dans la folie ou la débilité feinte qu'une occasion d'exercer leur humilité. Parmi les récits liés au nom de Daniel de Scété, notons l'histoire de Marc le Fou, *salos* vivant à Alexandrie et distribuant aux autres simples d'esprit de l'endroit l'essentiel de son salaire [41]. Un autre saint de ce cycle est un mendiant aveugle d'Alexandrie qui redistribue aux pauvres le plus clair des aumônes qu'il touche[42]. Enfin, un moine qui accepte d'être condamné à mort pour un crime qu'il n'a pas commis nous est présenté dès le début de l'histoire comme le souffre-douleur de son couvent[43]. Tout ce cycle de Daniel est donc imprégné de cet idéal du *salos* passif et souffrant, muet. Plus pittoresque encore l'anachorète égyptien qui demande à Dieu comment acquérir encore davantage de vertu : une voix lui répond de se mettre au service d'un monastère voisin pour se charger des corvées, comme la *salè* des Tabennésiotes : le malheureux s'enfuit bien vite devant les conditions insupportables que

---

chevaux, vous qui avez des yeux de chevaux" (*Histoire lausiaque*, éd. Butler p. 44-46).

[41] L. Clugnet, "Vie et récits de l'abbé Daniel", *ROC* 6, 1901, p. 68-69 ; Clugnet 1901, p. 12-14. Notons que ce "cycle" de Daniel comporte (*ROC* 6, p. 72-73 ; Clugnet 1901, p. 22-25) un doublet patent de l'histoire de la *salè* des Tabennésiotes (cf. Grosdidier 1970, p. 287-288) ; non seulement la trame est la même, mais la localisation est la même d'après le texte syriaque (F. Nau, dans Clugnet 1901, p. 69 et p. 80 n. 2 ; d'après le texte grec, dans une autre histoire du cycle Daniel envoie Athanasie la femme d'Andronicos visiblement dans le même couvent, "en Thébaïde chez les Tabennésiotes"). L'histoire de Marc le Fou elle-même semble bien démarquer l'*Histoire lausiaque* (Clugnet 1901, p. 50 ; Grosdidier 1970, p. 289).

[42] *ROC* 6, 1901, p. 69-70 ; Clugnet 1901, p. 15-16.

[43] *ROC* 6, 1901, p. 77 ; Clugnet 1901, p. 64-68. Ce moine cherche d'ailleurs à se faire passer pour fou : il rit quand on le torture pour le faire avouer et se contente de dire sans cesse : "pardon, j'ai péché contre vous."

lui font les moines![44] Dans le *Pratum spirituale*, Moschos et Sôphronios rencontrent à Alexandrie un mendiant apparemment fou dont ils devinent la sainteté ; après lui avoir donné l'aumône d'une piécette, ils le suivent discrètement et le voient lever les yeux au ciel avant d'abandonner la pièce par terre et de partir toujours sans dire un mot[45]. Un certain Priscus rencontré par Jean d'Éphèse refuse l'essentiel des aumônes qu'on lui donne et se fait passer pour simple d'esprit, afin de ne pas laisser paraître sa sainteté et de gagner des mérites supplémentaires en subissant les outrages des passants ; il forme dans la ville une confrérie secrète avec six autres ascètes du même genre, qui ne se réunissent que le dimanche[46]. Le douanier Pierre de la *VJ* s'inscrit dans cette lignée : en se faisant vendre comme esclave à un riche ἀργυροπράτης de Jérusalem, il obtient l'emploi de cuisinier — comme la moniale des Tabennésiotes — et sa faiblesse d'esprit feinte lui attire les railleries et les coups des autres serviteurs ; là encore, le but ultime est d'atteindre le comble de l'humiliation personnelle[47]. C'est encore le fondement de l'attitude du moine gyrovague que Jean l'Aumônier fait rouer de coups à tort, parce qu'on croit qu'il couchait avec la jeune femme qui l'accompagne (*VJ* p. 373-375) ; ce moine eunuque n'avait bien entendu qu'un mot à dire pour échapper à ce châtiment immérité, et c'est volontairement qu'il subit ce qui devient l'équivalent du martyre. Jean Climaque mentionne un moine (probablement Jean le Sabaïte) qui aurait accepté le rôle de la *salè* des Tabennésiotes dans un couvent du Pont[48].

---

[44] F. Nau, "Histoires des solitaires égyptiens", *ROC* 2, 1907, p. 181. Cette historiette semble vouloir rétablir le prestige des cénobites face aux anachorètes, mais bien maladroitement.

[45] PG 87/3, chap. 111, col. 2976 AB.

[46] *Vies des saints d'Orient*, chap. LIII, éd. Brooks, PO 19, p. 179-185. Ce rythme de réunion est évidemment imité de celui des laures d'ermites. Le recueil de Jean d'Éphèse nous présente d'ailleurs une sainte prise longtemps à tort pour une débile mentale, Marie qui passa 3 ans à Jérusalem sans dire un mot à quiconque, et qui mendiait devant le Golgotha : "those who saw her looked upon her as a mad woman, or as some old person who had become silly." Comme certains la voient prier et, malgré ses adjurations, répandent la nouvelle, elle est contrainte de fuir les honneurs humains (PO 17, p. 168-69).

[47] *VJ*, chap. XX-XXI, p. 368-372, trad. p. 471-476.

[48] *Scala Paradisi* IV 41, éd. Trévisan t. I, p. 188-191 : l'"Antiochos" de l'histoire (que Jean Climaque soupçonne d'être un prête-nom de son informateur, Jean le Sabaïte) passe trois ans comme souffre-douleur, puis treize en mimant la folie pour aggraver son sort (doublet dans l'apophtegme N 551, Paul Evergétinos I, 37, 4 ; éd. Langis p. 532-533). La *Vie de saint Grégentios* dans une portion encore inédite (cf. A. Vassiliev, *VV* 14, 1907, p. 39-66) met en scène un *salos* de ce type : Grosdidier 1970, p. 289 n. 39. W. Bousset, *op. cit.* (n. 1),

Tous ces *saloi* sont passifs, muets et souffrants ; il faut un miracle comme la vision de Pitéroum ou un discernement extraordinaire comme celui de Daniel de Scété pour percer leur jeu. Une fois découvert, le *salos* s'enfuit comme la moniale des Tabennésiotes et le douanier Pierre, ou meurt comme Marc le Fou : la révélation de sa sainteté est agencée par l'économie divine au moment où le saint a atteint la perfection, afin de concilier le plus grand mérite possible pour le saint et la plus grande édification possible pour les fidèles. Aucun texte ne le montre mieux que l'histoire du douanier Pierre : pécheur repenti, Pierre se lance dans cette ascèse pour expier ses péchés ; lorsqu'il se sent défaillir, le Christ lui apparaît en songe pour l'exhorter à tenir jusqu'au moment de sa révélation. Reconnu, il s'enfuit (pour éviter la vaine gloire ?) ; c'est alors qu'il accomplit son premier et unique miracle : lorsqu'il demande au portier sourd et muet de lui ouvrir, une langue de feu sort de sa bouche et vient délier la langue et les oreilles du portier[49]. Le miracle prouve la sainteté du *salos* et met en même temps un terme à sa carrière. Ces *saloi* cherchent la perfection qu'ils n'ont pas encore acquise, et il s'agit d'ailleurs parfois de pénitents

---

mentionne dans le *Berol. Phill. 1624*, p. 236 d, l'histoire d'un moine relégué au jardin du couvent par l'abbé qui le maltraite et qui supporte toutes les brimades sans se plaindre ; il s'agit peut-être de l'apophtegme N 631 : averti par une vision, un ermite découvre un moine réputé σαλός relégué pendant 30 ans dans le jardin du couvent, qui laisse le bœuf placé là par l'abbé défaire au fur et à mesure la natte qu'il tresse sans jamais s'irriter contre l'abbé (Paul Evergétinos, I 32, 14, éd. Langis p. 489-490). Il faut probablement y rattacher Euphrôsynos, le cuisinier qui s'enfuit du couvent une fois sa sainteté découverte ; mais si son but était de pratiquer l'humilité, il ne subissait pas de mauvais traitements et ne passait pas pour débile mental : *ROC* 10, 1905, p. 42-45. L'apophtegme N 328 présente encore un moine qui se laissait imputer toutes les fautes qui pouvaient se commettre dans son cénobion (*ROC* 7, 1912, p. 209) ; on retrouve la même histoire conservée en latin attribuée à un Eulalios qui n'est pas davantage présenté comme un malade mental (*Commonitiones Sanctorum Patrum*, IV 16, éd. Freire ; Régnault III, p. 133-134). De même, avant de raconter à Jean Climaque l'histoire du *salos* du couvent du Pont, Jean le Sabaïte lui a narré celle du jeune moine Acace qui a subi neuf ans les mauvais traitements d'un père spirituel indigne (*Scala Paradisi*, éd. Trevisan p. 184-187), et enchaîne sur des conseils à des novices qui pourraient se résumer à l'imitation de cet Acace : la folie passive feinte n'est dans son esprit qu'un degré supplémentaire de la vertu d'obéissance et de patience, qu'il prône en général (voir l'histoire d'Abbacyr : *op. cit.*, p. 133-135). Dans l'une des *Vies* coptes de saint Pachôme, deux anges déguisés en vieux moines font comprendre au jeune Théodore que c'est le jeune moine, en supportant les brimades de son père spirituel, qui accomplit vraiment *I Corinthiens* 3, 18 : Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pachôme*, Louvain 1943, p. 163. Un apophtegme attribué à Poemen offre une nuance intéressante : être fou pour le Christ, c'est accepter comme si elle était vraie l'affirmation fausse d'un frère qui vous contredit (*Collectio monastica*, 14, 3 ; trad. Arras, CSCO 239, p. 80).

[49] *VJ* p. 371 ; ces émissions de lumière ou de feu sont une des marques traditionnelles de la sainteté, cf. *infra* n. 62 et Rydén 1970, p. 118-119.

(Pierre, Marc le Fou)[50]. Notons que beaucoup d'entre eux sont liés à l'Égypte, et que leur ascèse revient à s'abrutir de travail au service d'une collectivité qui ne reconnaît pas leurs mérites.

A côté de cette tradition bien attestée, nous rencontrons une conception différente du *salos*, plus proche de celle d'Évagre. Le plus ancien document est probablement un bref discours syriaque sur la *peregrinatio* (ξενιτεία) circulant sous le nom d'Éphrem ; en fait, pour cet auteur resté mystérieux, se rendre étranger au monde impose un comportement bien précis, celui du gyrovague :

"La *peregrinatio* dont je parle est une voie laborieuse, présentant une foule de désagréments ... Celui qui choisit de 'pérégriner' ainsi doit avant toutes choses renoncer à toute fierté personnelle ; qu'il choisisse au contraire l'effort spirituel et le mépris ; car c'est ce qui lui convient. Qu'il dorme sur la terre nue la plupart du temps, les pierres lui tiendront lieu d'oreiller, dans les rigueurs de l'hiver qu'il soit contraint de mendier l'hospitalité de porte à porte. Lorsque la terre croule sous les récoltes, il souffrira de la faim ; lorsque tous ont l'eau en abondance, lui seul se consumera de soif ; lorsque chacun vit douillètement dans sa maison, lui seul languira, exposé à toutes les intempéries. Si fort qu'il se maltraite par la faim, il passera pour un goinfre, et partout on le couvrira d'injures même s'il ne cause pas le moindre dommage à autrui. Il s'entendra traiter d'esclave impie, de voleur, de vagabond, de fugitif, de séducteur, d'ennemi de la patrie, d'espion, d'impudent, de fou furieux, de paresseux (?) ... Ceci étant, je pense que l'état des 'pérégrins' ne rencontrera jamais d'approbation, sauf auprès de ceux qui me sont plus chers que la vie, des disciples de Notre Seigneur le Christ. En effet, le serviteur de Dieu, dont la vie reste à l'écart de cet applaudissement de la foule, trouve où qu'il aille l'empressement et l'estime de tous, partout il trouve des hommes aussi justes que lui qui servent le même maître"[51].

[50] Cf. GROSDIDIER 1970, p. 289-290.

[51] "Peregrinatio, de qua sermonem instituo, ars operosa est, plurimum asperitatis continens ... Quicumque itaque peregrinari optat, oportet prae aliis omnibus, ut nihili proprium decus habeat ; quin potius animi contentionem et despicientiam sibi eligat ; sic enim fieri decet. Super nudam plerumque terram dormiet, et lapides illi pulvilli loco erunt, rigidoque hiemis tempore hospitium ostiatim emendicare cogetur. Terra frugibus gravida, ipse fame torquebitur ; ceteris aquarum copia affluentibus, solus siti exarescet ; singulisque sub proprio tecto commode viventibus, ipse unus aerumnis undique obsessus languescet. Quamvis fame corruat, tamen ut helluo reputabitur, conviciisque ubique appetetur, licet vel leve nulli detrimentum inferat. Se deinde appellari audiet servum impium, furem, vagum, fugitivum, seductorem, hostem patriae, exploratorem, impudentem, furiosum, lymphaticum ... Quae cum ita se habeant, nulli unquam gratum fore puto peregrinandi munus (πολιτεία ?), demptis unice Christi domini discipulis, qui

Ce bref tableau est d'une coloration très différente : au lieu d'une rédemption par un énorme surcroît de travail et de peine, le gyrovague incarne une indifférence quasi surnaturelle aux nécessités du monde, en particulier au travail ; au lieu de subir les brimades, il ira les provoquer par un comportement volontairement asocial. En effet, même si ce texte ne prône pas expressément la folie feinte, les "pérégrins" dont il parle ne peuvent passer pour des goinfres, malgré leur jeûne, s'ils ne se comportent pas en public plus ou moins comme Syméon ; leur réputation de "fou furieux" ne peut pas non plus surgir du néant. La *salè* des Tabennésiotes ne mangeait presque rien, uniquement des déchets ; le *peregrinus* du Pseudo-Éphrem s'imposera un jeûne fantastique tout en se goinfrant en public. Le but reste néanmoins d'atteindre la perfection personnelle, et non de convertir autrui. Ce comportement nous est attesté par Jean d'Éphèse : deux jeunes gens rencontrés par Jean d'Amida à Amida se font passer pour des mimes, autrement dit des pécheurs graves, et ils s'attirent par leurs bouffonneries les coups et les railleries de tous les passants[52]. Non sans mal, Jean parvient à leur faire avouer qu'ils vivent en fait chastement

mihi sunt ipsa anima cariores. Servus etenim Dei, cujus vita remota ab hoc populari plausu est, quocumque se vertat, omnium sibi benevolentiam aestimationemque conciliat, et undique similes in probitate viros eidem obsequentes nanciscitur." *Sancti Ephraemi opera omnia*, éd. Assemani, VI, discours 16, p. 650-651 ; cf. A. GUILLAUMONT, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", *Annuaire ÉPHÉ V^e section*, 1968-1969, p. 31-58, spécialement p. 46-47 où il propose une datation approximativement à l'époque d'Éphrem. B. Flusin a bien voulu comparer le texte syriaque édité par Assemani à sa traduction latine ; il appert que le syriaque et le latin ne coïncident pas exactement, comme si la traduction latine reposait sur une recension différente ; à titre d'exemple, les injures qui pleuvent sur le "pérégrin" sont plus variées dans le syriaque : voleur, serviteur vicieux, mendiant, vagabond, ennemi de son foyer, espion, perce-murailles, démoniaque, sans-science, sot, sans-sagesse. Ce texte a une coloration messalienne, en particulier (si je comprends bien la traduction latine d'Assemani) par l'opposition entre le gyrovague et les serviteurs de Dieu qui le reçoivent, identique à celle entre "parfait" et "justes" dans le *Livre des degrés*. G. LADNER a exploré surtout pour l'Occident les cas où l'idée que la condition chrétienne de l'homme le rend étranger à ce monde conduit à revaloriser la folie ou la non-sagesse : "*Homo Viator* : Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Speculum* 42, 1967, p. 233-259.

[52] JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints d'Orient*, chap. LII, éd. Brooks, PO 19, p. 164-179. Le côté merveilleux de l'histoire a souvent fait penser que c'était une pure fiction placée par Jean d'Éphèse sous le couvert de Jean d'Amida : DE GAIFFIER, *An. Boll.* 65, 1947, p. 171-172 : L. Rydén, d'après ÅSHBROOK HARVEY 1990, n. 113 à la p. 91. Dans le contexte de la dévotion syriaque et compte tenu des embellissements peut-être introduits successivement par les deux Jean, elle me paraît vraisemblable : Jean d'Éphèse ne s'en laisse guère conter sur Amida qu'il connaît bien (voir dans le même sens ASHBROOK HARVEY 1990, *loc. cit.*).

après avoir renoncé à tous les biens de leurs familles très riches, et que leur conversion à ce genre de vie est due à un saint vagabond nu, du nom de Procope, qui passa une nuit sur le fumier de la maison du père du jeune homme — donc à un autre *salos*. La différence avec les *saloi* précédents pointe : il ne s'agit pas d'expier des péchés, ce couple est itinérant alors que les autres se constituaient en quelque sorte prisonniers d'un homme ou d'une communauté, les deux jeunes gens provoquent les passants par leurs bouffonneries apparemment poussées très loin[53]. Une autre figure étrange est celle du moine Hala : dans un couvent monophysite, ce moine se charge d'abord de toutes les corvées (comme les *saloi* passifs que nous avons vu jusqu'à présent), puis se consacre entièrement au service des pauvres qui viennent chercher refuge aux abords du couvent, cuisinant pour eux les épluchures du couvent, leur faisant des nattes de fortune pour leur sommeil. Bientôt, ces efforts ne lui suffisent plus et il va au réfectoire de table en table demander l'aumône pour les pauvres, au point de piller littéralement la communauté ; les supérieurs lui font des reproches modérés, l'économe et ses aides exaspérés l'abreuvent d'injures et renversent ses plateaux. Or, Hala a un comportement déroutant : il demande l'aumône de table en table en riant, face aux reproches ou aux injures il rit de même et continue à demander, jusqu'à ce que l'interlocuteur ait honte de sa patience et finisse par céder. Le rire, la plaisanterie et la dissimulation sont déjà chez lui une forme d'action sur le prochain et de subversion des conventions normales : Hala annonce en cela Syméon, mais reste proche de la *salè* des Tabennésiotes par sa passivité dolente[54].

---

[53] Presque aussi loin que celles de Syméon à Émèse. "They used constantly to perform drolleries (παιγνίδια) and buffooneries, being constantly in the courts of the church like strangers, jesting at the clergymen and everyone, and being boxed on their heads by everyone as mime-actors (μῖμος) while at all hours of the day a large number of people surrounded them, chiefly on account of their marvellous appearance, and the comeliness of their faces (πρόσωπον), joking and playing with them, and giving them slaps (κόσσους) on their heads" (PO 19, p. 166-167). Leur comportement diffère extérieurement de celui de Syméon par l'absence de violences physiques sur autrui ; l'atteinte apparente aux bonnes mœurs (comme Syméon fréquentant les prostituées ou le bain des femmes) est également absente, mais probablement parce que leur déguisement en mimes suffit à les classer comme personnes de mauvaises mœurs.

[54] Jean d'Éphèse, *Histoires des saints d'Orient*, PO 18, 1924, p. 592-601. Le texte est parfois obscur ; dans un passage capital pour notre propos et resté mystérieux, je comprends que Hala allait de table en table dans le réfectoire demander l'aumône *comme si* c'était pour son propre besoin (p. 596), inaugurant par là le jeu théâtral d'un *salos* comme Syméon. On lui reproche d'ailleurs son effronterie (χρῶμα d'après Brooks, p. 600) comme à Syméon ou à Vitalios. Lorsqu'on l'injurie, il *rit* et s'excuse jusqu'à ce que sa patience fasse *honte* à l'autre qui cède (p. 517-518) : cette tactique annonce certains traits de Syméon et surtout de

On a noté de longue date que ce comportement est en général intimement lié à la notion d'impassibilité (ἀπάθεια), au plus tard avec l'anecdote de l'*Histoire lausiaque* sur Sérapion le Sindonite. De passage à Rome, Sérapion entend parler d'une recluse qui aurait atteint le sommet des vertus. Il se rend à sa cellule et l'amène à avouer imprudemment qu'elle croit être entièrement morte au monde ; Sérapion lui propose alors de traverser tous deux Rome complètement nus : la recluse déclare forfait, et le saint rétorque que lui, il a atteint l'impassibilité suffisante pour ce faire, et met son pari à exécution[55]. Comme le rappellera plus tard Évagre, tant que l'ascète n'a pas acquis l'impassibilité, il ne peut passer à cette carrière de *salos* ; il risquerait soit de rester sensible à l'opinion des spectateurs (c'est l'excuse qu'invoque la recluse de Rome : on dirait qu'elle est folle et possédée), soit tout simplement de se laisser entraîner aux plaisirs qu'il ne doit que feindre (songeons à Syméon ripaillant en public ou côtoyant les prostituées). Ces *saloi* théâtraux et provocants, sûrs de leur parfaite ἀπάθεια, annoncent Syméon lui-même qui est le représentant acompli de ce type. La différence avec le type précédent tient à l'utilisation de la folie feinte : au lieu d'être un simple moyen de masquer sa vertu et de progresser dans l'humiliation, la folie provocante peut aussi être un moyen d'agir sur le monde et de sauver des âmes ; tout en bas de l'échelle sociale, le fou est celui qui jouit de l'étrange pouvoir de dire tout à tous sans risquer de représailles sérieuses. L'histoire de Sérapion tire son sens de la leçon d'humilité donnée à la recluse ; le comportement du Sindonite ne serait autrement qu'une extravagance absurde. Le *salos* vérifie ainsi doublement la parole de saint Paul, selon laquelle la foi chrétienne est aux yeux du monde non seulement "folie", mais encore "scandale" révélant le fond des cœurs et obligeant à prendre parti ; comme la crucifixion du Christ, le comportement apparemment scandaleux du *salos* ne prend de sens que s'il est vu avec les yeux de la foi.

Léontios a décrit deux *saloi* de ce type, Syméon lui-même et Vitalios dans la *VJ*[56]. Leurs carrières sont remarquablement similaires. Ce n'est

---

Jean l'Aumônier (voir *infra*). On retrouve aussi chez lui un trait du *salos*, la prière continue la nuit (p. 595-596). Comme Syméon et Vitalios, sa conduite est inspirée par le souci d'aider le prochain — certes matériellement plutôt que spirituellement. Enfin, comme plus tard Jean l'Aumônier, il assimile directement le mendiant et Jésus, répétant : "Mon Seigneur le Christ a froid ... a faim."

[55] *Histoire lausiaque*, chap. XXXVII, éd. Butler p. 113-116. Ce qui distingue Sérapion d'un *salos* est le fait qu'il ne mime pas durablement la folie.

[56] *VJ*, chap. XXXVIII, p. 387-391, trad. p. 495-501 ; Vitalios ne se fait pas passer pour fou à proprement parler, mais tout son comportement volontairement scandaleux est inspiré de celui des *saloi*. Le monastère dont il provient est certainement celui de l'abba Séridos à

qu'après avoir acquis une vertu sans failles, en fait l'ἀπάθεια, que le *salos* se risque à revenir au monde — pour Syméon, successivement au couvent de l'abbé Nikôn et au désert comme *boskos*, pour Vitalios au couvent de Saint Séridon à Gaza où il est devenu un γέρων μέγας. Aussitôt revenus dans le monde, ils cherchent à attirer l'attention sur leur personnage de moine en rupture de ban, Syméon en faisant du scandale à l'église et en renversant les étals des marchands, Vitalios en faisant montre de ses relations avec des prostituées, afin de masquer leur sainteté. Pendant ce temps, ils apportent en réalité des bienfaits aux prostituées et aux pécheurs ; il leur faut donc imposer le secret aux bénéficiaires de leur charité, et ils le font grâce à des moyens surnaturels : les témoins de la sainteté de Syméon deviennent muets ou n'arrivent plus à parler, la prostituée qui révèle l'apostolat de Vitalios est frappée du démon[57]. Nous sommes bien loin de la *salè* muette du couvent des Tabennésiotes.

Cette distinction à notre sens capitale a déjà été perçue et exposée par J. Grosdidier de Matons[58]. Selon lui, l'opposition s'établirait à la fois entre Égypte et Syrie, et entre cénobitisme et érémitisme. Les *saloi* passifs et muets d'Égypte sont pour la plupart des cénobites, et leur ascèse à première vue curieuse a pour but d'éviter que l'émulation ascétique du monachisme de l'époque ne finisse par détruire la communauté : le *salos* évite la vaine gloire pour lui de son vivant, et pour les autres une fois son exemple découvert. L'origine de ce type de *salos* serait à chercher dans les communautés pachômiennes dont le fondateur tenait à éviter que les moines ne comparent sans cesse leurs mérites respectifs. Il représenterait le summum du κρυπτὸς δοῦλος, du serviteur caché qui dissimule sa propre perfection et s'efforce de progresser sans cesse en humilité. En revanche, le *salos* syrien serait plus "actif" et viendrait des rangs des ermites ; l'ἀπάθεια déjà acquise dans l'érémitisme fait qu'il ne peut plus chercher de progrès spirituel autre

---

Thavatha près de Gaza (voir S. Vailhé, *EO* 1905, p. 159-160 ; le rapprochement figure déjà dans G. p. 145, et a été réitéré par Festugière p. 629), donc dans le monastère rendu célèbre par Barsanuphe de Gaza qui y a vécu en reclus ; ce détail sert ici de caution morale supplémentaire à Vitalios.

[57] *VS* p. 150 (le fils du diacre Jean et le mime), p. 154 (le verrier juif), p. 156 (les prostituées, le protocomète), p. 164 (les dèmotes) ; *VJ* p. 388. Notons à ce propos que le *salos* n'a aucune raison de faire de différences entre les divers "bénéficiaires" de sa prédication, et qu'il n'en fait effectivement aucune. ; si donc Syméon "dessèche" la main d'un mime et danse avec les prostituées, on ne peut en déduire que les mimes sont plus mal vus que les prostituées, comme le fait H. J. Magoulias, *EEBS* 38, 1971, p. 248 ; le *salos* est simplement obligé d'afficher sa familiarité avec les prostituées pour mieux se perdre de réputation.

[58] Grosdidier 1970, p. 292-298.

que le dépassement de la vaine gloire, la κενοδοξία. Enfin, Syméon représenterait un développement ultérieur de ce second type : le *salos* ne s'occupe plus essentiellement de son salut personnel et cherche surtout à sauver d'autres personnes, en général des laïcs.

Cette présentation séduisante touche deux points essentiels, l'opposition entre *saloi* actifs et passifs et celle entre Égypte et Syrie. Bien que cette distinction ne soit pas absolue, il est certain que la première catégorie de *saloi* passifs cherchant leur propre salut dans l'humilité est surtout liée à l'Égypte, tandis que l'autre présuppose une notion d'ἀπάθεια spécifique de la Syrie, l'impassibilité conçue comme corollaire du retour à la perfection adamique par l'imitation du Christ, qui se distingue radicalement de l'impassibilité psychologique qu'envisage Évagre le Pontique[59]. A ce stade, nous pouvons en effet rattacher les

---

[59] Cet effort du saint pour devenir une *imago Christi* est le fil conducteur du commentaire de L. Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1970 (Rydén 1970). Cf. aussi H. J. W. Drijvers, "Hellenistic and Oriental Origins", *The Byz. Saint*, p. 25-33 (surtout p. 26-28 sur saint Alexis comme imitation du Christ : la volonté de devenir une *imago Christi* et l'*apatheia* sont intimement liées) ; du même auteur, "Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum", dans : M. Schmidt, éd., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter*, 1982, p. 187-217 ; réimpr. dans *East of Antioch*, Variorum Reprints, 1984. Pour l'auteur du *Livre des degrés*, le saint ne peut pas davantage éprouver de désir sexuel que ne le ferait un cadavre (*op. cit.* à la n. 9, col. 351) ; cette impassibilité est pour lui évidemment surnaturelle, puisqu'il croit qu'il est impossible qu'un homme et une femme nus face à face ne se désirent pas (*ibid.*, col. 339). L'ἀπάθεια est résumée au mieux par le moine mésopotamien Isaïe : elle est au-dessus des autres vertus parce que "Dieu est en elle, et elle est en Dieu", c'est "le corps qu'a pris Jésus" (*Λόγοι* 4, éd. Augoustinou, rééd. Volo 1962, p. 49). Au IV[e] s., Eusèbe d'Émèse insistait également sur cette évasion hors du monde de la matière que procure l'impassibilité (cf. D. Amand de Mendieta, "La virginité chez Eusèbe d'Émèse", *RHE* 50, 1955, p. 777-820, particulièrement p. 782-787) ; "Chez les vierges qu'a touchées le désir ardent de Dieu, la concupiscence est morte, la passion tuée ... le corps leur est comme étranger ; il ne ressent pas ce que tu ressens, il n'est plus de la même nature que le tien." (*Homélie* VII, 13). On emploie trop facilement le terme à propos des solitaires égyptiens, *e. g.* K. Vogt, *op. cit.* (n. 38), p. 98, à propos de la *salè* des Tabennésiotes qui n'est jamais qualifiée d'"impassible" par Palladios, et qui n'a pas à l'être dans la logique de l'histoire ; dans l'*Histoire lausiaque*, le terme n'apparaît à ma connaissance que pour Sarapion. L'ἀπάθεια d'Évagre le Pontique, qui a été moine à Scété, est au contraire exclusivement le couronnement de la pratique, après l'ἐγκράτεια, l'ὑπομονὴ et l'ἐλπὶς, mais avant les degrés de la perfection proprement spirituelle que sont l'ἀγάπη, la γνῶσις φυσική, la θεολογία, et surtout la μακαριότης (voir le *Traité pratique*, prologue 8, éd. A. et C. Guillaumont, p. 492 ; cette classification revient aux chapitres 81 et 84, éd. Guillaumont resp. p. 670 et 674). Lorsque Antoine sort de son tombeau après 20 ans de réclusion, tous sont étonnés de le voir en parfaite santé physique, mais surtout imperturbable (et non impassible) au sens psychologique, ne se laissant plus guider ni par la douleur ni par le plaisir, ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ Λόγου κυβερνώμενος (PG 26, col. 864-865) ; le plus grand saint égyptien ignore

saloi à un des plus anciens témoins de cette spiritualité syrienne : la *Vie de l'Homme de Dieu,* plus connue comme point de départ de la légende de saint Alexis[60]. L'Homme de Dieu, Mar Riscia, n'y est certes jamais présenté comme un fou ou un simple d'esprit ; mais sa volonté de rester caché au milieu des plus humbles, les mendiants réfugiés dans une église, ses ascèses cachées la nuit que seul surprend le paramonaire, et l'insistance sur le "corps pur" du saint l'assimilent bien à un *salos* — sans parler d'autres points de ressemblance troublants avec la *VS*[61]. De plus, plusieurs des *saloi* "passifs" que nous retrouvons dans des textes liés à un milieu syriaque se distinguent par une présence du surnaturel qu'on ne retrouve pas dans les historiettes sur les *saloi* égyptiens : le Priscus de Jean d'Éphèse est surpris par le serviteur de ce dernier lorsqu'il prie, environné d'un feu céleste comme Syméon en oraison, le saint mendiant vagabond qui a converti le jeune couple d'Amida mentionné par le même Jean d'Éphèse dégageait une lumière surnaturelle qui attira l'attention du jeune homme, et pouvait lui prédire l'avenir (*i. e.* la mort prochaine de ses parents et de ceux de sa jeune fiancée)[62]. Toutes ces précisions indiquent que le saint a déjà franchi la frontière entre l'humain et le divin, qu'il n'est plus du côté de la nature humaine d'après la chute — donc qu'il a trouvé l'ἀπάθεια[63]. Or, cette notion prend un sens différent en Égypte et en Syrie. En Égypte,

---

l'"impassibilité" au sens syrien. On peut donc penser que la conception ontologique de l'ἀπάθεια est une caractéristique de la spiritualité syriaque. L. Rydén note que le mot n'apparaît pas dans la *Vie d'André salos*.

60 A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis*, Paris 1889, trad. française p. 1-9 ; C. E. Stebbins, "Les origines de la légende de saint Alexis", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 51, 1973, p. 497-506.

61 Cf. *supra* l'étude des sources de Léontios. Un passage énigmatique de la *Vie de l'Homme de Dieu* fait peut-être allusion à des brimades : "à cet égard, beaucoup tentèrent et éprouvèrent l'Homme de Dieu" (éd. Amiaud p. 5). Le saint qui est à l'origine de la vocation du couple de "mimes" d'Amida, Procope, est originaire de Rome comme l'Homme de Dieu, et il s'enfuit à la veille du riche mariage que voulait lui imposer sa famille, comme l'Homme de Dieu : PO 8, p. 175.

62 Cf. *supra* n. 46 et 52 ; *VS* p. 160. Cette ambiance surnaturelle est d'autant plus frappante qu'il est clair que les *Vies des saints d'Orient* de Jean d'Éphèse sont justement une œuvre où le miracle et le surnaturel tiennent une place relativement restreinte : voir S. Ashbrook Harvey, "The politicisation of the Byzantine Saint", *The Byz. Saint*, p. 37-42.

63 Chez Vitalios, l'impassibilité est implicitement signalée par son régime - un seul *folleron* de lupins par jour ! Léontios insiste en revanche sur celle de Syméon (εἰς τοσοῦτον ... ἀπαθείας ... μέτρον, p. 154) avant de décrire comment le salos se laisse caresser par des prostituées sans en être troublé, restant "comme de l'or pur" (p. 155) ; lorsque Syméon entre dans le bain des femmes, il est "comme un bout de bois avec d'autres bouts de bois", ὥσπερ ξύλον μετὰ ξύλων (p. 149).

elle désigne une perfection morale et ascétique restant dans le domaine de l'humain ; Sérapion est impassible parce qu'il peut se promener nu sans rougir sous le regard d'autrui : la définition de l'ἀπάθεια est donc psychologique. En Syrie, l'ἀπάθεια, notion bien plus fréquente dans les textes, relève au contraire de l'ontologie : l'ascète revêt littéralement la nature et le corps de Jésus et des anges, tout chez lui est par conséquent surnaturel. Cette différence se retrouve dans d'autres spécificités syriennes encore, comme le stylitisme et le port de chaînes par les ascètes.

Une relation privilégiée entre cénobitisme et *salos* passif reste donc à démontrer. Il est certes évident que l'humilité était bienvenue dans une communauté cénobitique comme le confirme le dicton déjà cité de Nisthéros le Cénobite : lorsqu'on lui demande comment il réussit à ne jamais intervenir en acte ou en parole lorsque se présente un sujet de troubles (θλῖψις) dans la communauté, il répond qu'il a choisi d'imiter l'âne qui ne répond rien quand on l'injurie ou le bat[64]. Le dicton n'a de sens que si l'on suppose que la plupart des moines étaient loin de cultiver cette douceur. Une autre histoire des solitaires égyptiens nous montre un ancien conseiller à un novice de bénir celui qui l'injurie, de choisir les mauvais morceaux à table et les mauvais vêtements, bref de se faire "fou pour le Christ" (μωρὸς διὰ τὸν Κύριον)[65]. C'est là un programme inspiré de la figure du *salos* cénobite. Néanmoins, Nisthéros et ce jeune moine ne sont pas de vrais *saloi*, parce qu'ils ne feignent pas la folie. Les histoires du cycle de Daniel de Scété nous présentent d'ailleurs surtout des *saloi* "passifs" égyptiens qui n'ont jamais connu le couvent ou l'ont quitté ; le douanier Pierre n'a jamais non plus été moine. En revanche, Vitalios vient d'un couvent palestinien. Enfin, le thème du "serviteur caché" (κρυπτὸς δοῦλος) apparaît déjà dans la *Légende de l'Homme de Dieu* et dans la *VJ* à propos de Vitalios, du moine eunuque gyrovague ou du moine de Tyr vivant avec une ex-prostituée, personnages tous inconciliables avec le modèle de la *salè* des Tabennésiotes[66] : le *salos* "actif" et provocateur est nécessairement lui

---

[64] Cf. n. 29.

[65] *ROC* 2, 1907, p. 396. Ce programme n'est pas propre au *salos* : un ancien propose presque le même à son disciple (mettre du vinaigre dans son vin, laisser le pain blanc pour le pain noir, ne pas manger à sa faim), mais cette fois c'est pour acquérir le sentiment de deuil, le πένθος (N 592, 1 ; PAUL EVERGÉTINOS II 32, 28 ; éd. Langis p. 415).

[66] *VJ*, respectivement p. 387-391, 373-375 et 400-401. Le soin que met Syméon à se dissimuler va dans le même sens. On trouve néanmoins dans le cénobitisme syrien des moines qui sont presque des *saloi*, par la prière secrète pendant toute la nuit et par le mutisme quasi complet, parfois l'absence même de nom : JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints*

aussi un serviteur caché, peut-être même le mieux caché de tous par le masque de la folie[67]. Bref, la corrélation entre le cénobitisme et le thème du serviteur caché d'une part et le salos "passif" d'autre part n'est pas claire. Le point essentiel nous semble résider dans la présence ou non de l'ἀπάθεια : le *salos* "passif" recherche dans l'humilité une perfection qu'il n'a pas encore ou qu'il ne croit pas encore avoir atteinte, tandis que le *salos* syrien est supposé avoir déjà atteint l'impassibilité et peut librement choisir de revenir à un comportement "actif", comme Syméon, ou de rester "contemplatif" comme le Priscus de Jean d'Éphèse[68].

Ces différences ne doivent d'ailleurs pas être exagérées : il s'agit plutôt de nuances à l'intérieur d'une même gamme où les contemporains n'établissaient pas de différences tranchées. Pour Jean le Sabaïte que consultait Jean Climaque, il n'y avait pas rupture de continuité entre la soumission aux exigences absurdes d'un père spirituel indigne et la folie feinte dans un cénobion ; pour Jean

d'Orient, éd. Brooks, PO 17, p. 250-259 (le saint reste anonyme, prie sans cesse et devine les pensées) et PO 18, 1924, p. 563-574 (le moine Malka prie secrètement toute la nuit, les bras en croix — comme l'Homme de Dieu — et prévoit sa mort). Les rapports avec le thème du serviteur caché, du κρυπτὸς δοῦλος, sont complexes ; mais il est clair que ce dernier aussi n'est pas caché géographiquement par l'anachorèse, mais spirituellement par sa discrétion et l'aveuglement des hommes. Le serviteur caché est au milieu d'une communauté qui ne sait pas le voir, comme le Serviteur souffrant d'Isaïe (*Is.* 49, 1-26) ; les trois histoires de ce type que j'ai repérées dans le *Pratum spirituale* présentent toutes des saints méconnus qui vivent au milieu du monde : chap. 37, l'évêque qui se fait ouvrier anonyme à Jérusalem, chap. 108, le prêtre de Samos emprisonné à tort, chap. 150, l'évêque suffragant de Rome lui aussi condamné à tort (PG 87/3, resp. col. 2885D-2888C ; 2969 C-2972 C ; 3013 C-3016 C). Le serviteur caché est sans doute aussi (comme André Salos) celui qui, à l'insu de tous, écarte sans cesse par sa sainteté le courroux divin qui devrait s'abattre sur la communauté ; c'est le thème des dix justes qui suffiraient à sauver Sodome et Gomorrhe malgré leurs péchés (*Gen.* 18, 32-33) et celui de l'histoire juive moderne du saint du ghetto de Varsovie (si Dieu ne détruit pas le monde, c'est à cause d'un seul saint du ghetto, dont personne ne connaît l'identité).

[67] Je découvre après coup une réflexion analogue dans Ashbrook Harvey 1990, p. 91-93, ainsi qu'une corrélation intéressante avec l'espace sacré : le saint fou est en un sens l'apogée de la sainteté, puisqu'il peut se dispenser d'une délimitation spatiale de la sainteté et vagabonde dans les endroits réputés les plus propices au péché.

[68] La confusion entre ces deux orientations majeures de la spiritualité du *salos* explique l'embarras de plusieurs érudits. Ainsi, V. Rochcau, *op. cit.* (n. 1), p. 352, note que la recherche de l'humiliation ne saurait être le seul but du *salos* : c'est effectivement le cas pour Syméon, mais d'autres *saloi* ne recherchaient justement que l'humiliation, à la suite de la *salè* des Tabennésiotes. Notons que les *saloi* de tradition syrienne soit sont des gyrovagues, soit au moins vivent hors de leur milieu d'origine, pour mieux couper toute attache au monde ; c'est la conception syrienne concrète de la ξενιτεία, la *peregrinatio*, qui explique cette différence (voir A. Guillaumont, *op. cit.* à la n. 51).

d'Éphèse, il n'y a pas non plus rupture entre les deux jeunes gens "provocateurs" d'Amida et le Priscus "passif" rencontré ailleurs (sinon, ces deux chapitres n'auraient pas été juxtaposés) ; dans l'esprit de Léontios, il n'y en a probablement pas non plus dans la *VJ* entre le moine gyrovague "passif" et l'abba Vitalios. Il faut plutôt retenir que chaque degré présuppose le précédent : chronologiquement, nous ne rencontrons pas de *saloi* actifs comme Syméon avant l'attestation d'un certain nombre de *saloi* "passifs" comme la moniale des Tabennésiotes ou le Priscus de Jean d'Éphèse. C'est que logiquement le *salos* actif présuppose une tradition bien établie de *saloi* passifs qui lui tracent le chemin d'une humilité bien assurée, que même Syméon continue à cultiver au moins comme déguisement.

L'histoire d'Onésime vérifie cette évolution : c'est une reprise évidente de l'histoire de la *salè* des Tabennésiotes, mais cette fois la *salè* a un nom, Onésime, un passé tout à fait conforme aux clichés hagiographiques — fille unique d'un roi, elle a tout donné aux pauvres —, un passé érémitique — quarante ans dans le désert —, et surtout des motivations et un type de comportement différents de ceux de son modèle. Tout d'abord, elle veut passer à un autre type d'ascèse parce que l'érémitisme ne lui suffit plus, et parce qu'elle veut aider et sauver autrui : "I will care for my soul and for my companions." Puis la soif d'humiliation se combine avec l'idée d'un déguisement complet de ses vraies actions : "I will wash the feet of the sisters, and will give rest to the weary and the troubled ; and I will be despised by the sisters, and I will wash the feet of the strangers. And I will be scourged by the Abbess, and will endure from those who are younger than myself ... And when I have fasted they will say 'She has been eating.' And I will abstain from wine, and they will say that I have been drinking at a feast. And I will serve, and they will consider me idle. And I will keep a vigil, and they will call me a sleeper" ; cette inversion complète se retrouve chez Syméon, le jeûneur qui se goinfre en public, et non chez la *salè* qu'on exploite simplement. Ainsi, Onésime va en secret offrir de l'eau aux voyageurs fatigués qui passent devant le couvent, mais elle prend bien soin de casser la cruche en revenant. Au lieu de feindre une débilité passive, elle se débat, frappe et déchire les habits des sœurs, et tout le monde la croit possédée par un démon particulièrement vicieux. Cette réécriture fait ainsi tendre le modèle initial de la *salè* des Tabennésiotes vers celui de Syméon d'Émèse[69].

---

[69] A. S. Lewis, *Select Narratives of Holy Women*, Londres 1900, p. 60-69 ; le *terminus ante quem* de la rédaction est fourni par le manuscrit syriaque utilisé pour l'édition, daté de 778.

3) Le *salos* en action : Syméon à Émèse

Syméon reste un exemple privilégié parce que, grâce à Léontios, sa vie nous est bien mieux connue que celle des autres *saloi*. De plus, Léontios esquisse une interprétation du comportement de Syméon[70]. Comme son compagnon Jean, Syméon passe par une brévissime préparation cénobitique au monastère de l'abbé Nikôn, qui permet surtout de justifier le port de l'habit monastique, puis par une longue ascèse au désert comme ermite *boskos*[71]. Il quitte en revanche son compagnon lorsqu'il sent que son ascèse solitaire n'a plus de sens — donc lorsqu'il est convaincu d'avoir atteint la perfection ; son but est désormais d'aider au salut d'autrui en retournant dans le monde : "en effet, ici nous ne sommes utiles qu'à nous-mêmes et nous ne touchons de récompense de personne"[72]. Tout l'art du *salos* consiste dès lors à agir au rebours des récits hagiographiques habituels : accomplir des miracles qui ne sont pas reconnus comme tels sur le coup, et ne le seront qu'à sa mort. Le saint agit désormais uniquement "pour le salut des hommes et par compassion pour eux, ou pour que son dessein reste caché" (*VS* p. 149). Pour ce faire, le saint a besoin de l'assistance divine qu'il implore spécialement pendant son pélerinage aux Lieux Saints avant de se rendre à Émèse. Par la suite, ce secours divin se réalisera chaque fois que sa sainteté est en danger d'être révélée par les miracles qu'il accomplit : Syméon réussit à trouver lui-même un bon moyen d'imposer le silence aux témoins de sa sainteté (en faisant mine de

[70] Peu importe ici que Syméon ait été ou non un vrai fou : la question est insoluble puisque nous ne le connaissons qu'à travers des textes qui supposaient tous sa sainteté, et que seules les convictions des auteurs de ces textes sur sa sainteté peuvent encore être étudiées. Voir chez Grosdidier 1970, p. 302-302 et n. 69, le parallèle intéressant avec les symptômes cliniques de la manie ; N. Challis et H. W. Dewey en développent un autre avec l'autisme, dressé d'après les *yurodivi* russes. G. P. Fedotov, *op. cit.* (n. 2), et J. Saward, *op. cit.* (n. 1), ont soutenu la thèse que la sainteté est compatible avec certaines formes de folie. Sur le comportement du *salos*, l'article de E. Benz (Benz 1938), ne souffre que d'avoir méconnu le caractère purement romanesque de la *Vie* d'André qui s'inspire de celle de Syméon et la cite (PG 111, col. 647). Sur la vie de Syméon à Émèse, voir W. J. Aerts, "Emesa in der *Vita Symeonis Sali* von Leontios von Neapolis", dans : V. Vavrinek, éd., *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Prague 1985, p. 113-116 ; du même auteur, "Symeon the Fool : An Anti-Hero among the Saints" (abrégé), *17th International Byzantine Congress*, Dumbarton Oaks 1986, p. 2.

[71] Lorsque Syméon et Jean s'apprêtent à quitter le cénobion, ils se proposent expressément comme modèles les *boskoi* dont l'abbé Nikôn leur a parlé : *VS* p. 133. La progression du cénobion au *salos* suit rigoureusement celle du texte d'Évagre.

[72] Ὧδε γὰρ εἰ μὴ ἑαυτοὺς οὐκ ὠφελοῦμεν καὶ μισθὸν παρά τινος οὐκ ἔχομεν, *VS* p. 142.

violer la femme du cabaretier *VS* p. 148, en brûlant la bouche des moines venus l'interroger sur Origène, p. 153), ou ceux-ci ont honte d'avouer qu'il n'est pas fou (le cabaretier et sa femme p. 154, le marchand p. 159), ou encore ces témoins sont surnaturellement empêchés de révéler sa vraie nature (parce qu'ils ne savent pas qui les a corrigés, comme le fils du diacre Jean, p. 150, le jongleur *ibid.*, parce qu'ils sont rendus muets comme l'artisan juif p. 154, le protocomète p. 156, les démotes p. 164), ou les gens y reconnaissent la folie ou la possession démoniaque (après la grossesse d'une servante p. 152, en voyant Syméon manger le Jeudi Saint p. 157, manger des salaisons p. 158) ou enfin personne ne comprend sur le coup la vraie raison de ses actions (Syméon frappant les colonnes p. 150, embrassant les enfants destinés à mourir de la peste p. 151, fréquentant les prostituées p. 155-156, chassant un démon p. 157, l'expulsion des démons p. 162, le muletier p. 165, Syméon acclamant à mots couverts l'Esprit p. 166). Certains cas sont plus ambigus : tantôt Léontios n'affirme pas clairement que le témoin a été réduit au silence jusqu'à la mort du *salos* (comme l'homme frappé de leucôme p. 161, le riche propriétaire violent p. 162, le verrier juif p. 163, le riche adultère p. 166), tantôt le pouvoir du *salos* est bien reconnu de son vivant, mais comme celui d'un sorcier et non d'un saint (les fillettes frappées de strabisme p. 158, la devineresse p. 163, dans une certaine mesure le muletier p. 165). Les révélations de ce pouvoir au confident privilégié du saint, le diacre Jean, n'ont pas cette valeur puisqu'il est le seul à connaître déjà la vraie nature du *salos* — l'intercession du saint en sa faveur p. 160 est celle de tout saint en faveur de son dévot — mais elles n'empêchent pas Syméon de le menacer des pires châtiments s'il trahit son secret (p. 166).

Ce secret se retrouve pour tous les *saloi*, mais avec des valeurs différentes ; le Priscus interrogé par le serviteur de Jean d'Éphèse dit qu'il faut le garder pour préserver sa tranquillité, donc parce que la folie feinte sert à l'isoler de la foule qui l'entoure[73]. Pour Syméon, c'est au contraire un moyen d'agir sur la ville entière : le vrai sens de son action doit rester secret. Celle-ci joue donc toujours sur deux niveaux, la folie feinte (en-dessous des hommes ordinaires) et la sagesse inspirée (au-dessus d'eux) ; Léontios insiste sur la maîtrise parfaite de ce double jeu par Syméon, perpétuellement en représentation en dehors des rares instants où il s'entretient avec son disciple confident, le diacre Jean, en

[73] "I have much peacefulness and especially the fact that I am reckoned a madman by them, and there is no one who speaks with me or who worries me", *Vies des saints d'Orient*, *op. cit.*, p. 183. La folie feinte remplace l'éloignement du désert, comme dans les *Apophtegmes des Pères*.

endossant son vrai personnage de père spirituel parvenu à la perfection[74]. Néanmoins, même sans compter avec les miracles de Syméon, ce double jeu est toujours en danger d'être découvert, "exposé" (ἐξάγειν) au grand jour, parce que beaucoup soupçonnent que le *salos* ne fait que feindre la folie, comme le protocomète (p. 156) qui n'a pourtant assisté à aucun miracle de Syméon : le protocomète, comme Moschos et Sôphronios rencontrant un saint mendiant à Alexandrie, a tout simplement entendu parler des *saloi* "fous-pour-le-Christ" et se dit que Syméon ressemble fort à ce portrait[75]. Plusieurs le tiennent d'ailleurs pour un saint sans avoir reçu de confidences explicites de Syméon, comme les gens de la maison de l'esclave engrossée (p. 152). Mais la conduite de Syméon reste abritée par un dernier masque : la conviction générale que le fou est possédé du démon, et peut ainsi exercer des pouvoirs surnaturels. C'est ce que croit le marchand d'oxycrat qui le tenait pour un saint (p. 147), puis pour un possédé (p. 149) et enfin pour un sorcier (p. 154) ; c'est également l'opinion de ceux qui disent : "C'est par Satan qu'il prophétise " (p. 152), de ceux qui le voient "haranguer" les passants (p. 156), des fillettes qui lui demandent de les libérer du "sort" qu'il a jeté sur elles (p. 157-158), du propriétaire qui s'adresse à lui pour retrouver un trésor volé (p. 161), de la devineresse qui lui demande une amulette (p. 163) et du muletier dont il fait tourner le vin (p. 164-165). C'est probablement aussi le cas des mendiants qui s'amusent de le voir casser les verres du verrier juif par le signe de croix (p. 163). Tout est ainsi ambigu dans la personne de Syméon pour les gens d'Émèse. Prenons le premier miracle de Syméon : faute d'encensoir, il brûle l'encens dans sa main sans en être lui-même brûlé[76]; aperçu par la femme du marchand d'oxycrat, il feint d'être brûlé

---

[74] "De fait, à l'égard de ce sire Jean, quand ils se trouvaient tous les deux seul à seul, le vieillard ne manifestait aucun trait de folie, mais conversait avec lui avec tant de dignité et de componction, que souvent il sortait un parfum de sa bouche, comme l'assurait ce sire Jean, 'en sorte que peu s'en faut que je n'eusse douté qu'il fût le Fou d'un moment avant'", *VS* p. 160, trad. Festugière p. 150. Le "parfum" qui accompagne les propos du saint ou sa personne est un signe courant de sainteté. Sur le double jeu du *salos*, voir BENZ 1938, p. 11. Il est vrai que dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre Syméon a non pas un, mais plusieurs confidents "à qui il rendait visite, sans plus jouer aucun rôle" (éd. Bidez-Parmentier, p. 138). Léontios a renforcé la solitude de Syméon.

[75] "Quand il eut entendu dire le genre de vie de Syméon, il dit : 'Assurément, si je le vois, je saurai s'il joue le fou ou s'il l'est en vérité'" (*VS* p. 156). C'est le passage de la *VS* qui prouve le mieux que les saints fous étaient déjà alors une chose bien connue.

[76] *VS* p. 146-147. C'est un genre de miracle bien connu : la personne ou les effets du saint résistent au feu ; dans la *VJ*, le moine de Tyr prouve son innocence en tenant des charbons ardents dans son manteau (*VJ* p. 401). Il est inutile de se demander où Syméon, réputé si

pour ne pas révéler le miracle, mais aussitôt accomplit un autre miracle en versant les braises sur son manteau qui reste indemne ; les pistes sont ainsi complètement brouillées, et, dans l'esprit de l'unique témoin de la scène, Syméon doit rester dans une zone indécise entre naturel et surnaturel, sainteté et possession démoniaque. "Pour le public, il y a donc entre les puissances infernales et les *saloi* une symbiose ambiguë et toujours dangereuse"[77]. Ceux qui découvrent son corps dans une posture animale croient la question enfin tranchée, "maintenant au moins, tous vont croire qu'il était fou" (p. 168), et montrent bien par là que l'ambiguïté n'a jamais été levée de son vivant.

Cette ambiguïté se retrouve dans la familiarité bizarre dont jouit le *salos* avec tous. Dès qu'il entre dans la ville, il est repéré comme fou, grâce au chien crevé qu'il arbore ; aussitôt les enfants courent à sa suite et le soufflètent (p. 145) : n'importe qui peut donc frapper un fou ou le traiter de fou. Mais s'il s'immisce de force dans les jeux des jeunes, ceux-ci préfèrent l'admettre plutôt que de le battre (p. 149). Il n'y a pas d'horreur devant le fou, malgré sa réputation de démoniaque : les maîtres d'école le laissent embrasser les enfants, et se contentent de quelques railleries ou coups (p. 151), il a ses entrées dans les maisons des riches (*ibid.* et p. 165), il a accès au bain (gratis ? p. 154), les commerçants l'acceptent comme client (p. 157). Les gens viennent voir le fou, soit par simple sympathie pour lui donner des nouvelles (p. 159), soit parce qu'il les divertit (p. 147, on va au cabaret parce qu'il en est l'attraction principale, p. 161, les gens plaisantent avec lui) ; il a donc des familiers qui s'inquiètent de sa disparition (p. 168). Le fou est une figure familière qui ne dérange pas : les mimes le laissent assister à leur spectacle, à coup sûr gratis (p. 151). On prête même serment au fou (p. 161), et on lui fait des présents par charité sur lesquels il dégage un surplus (p. 162). C'est peut-être pour cette raison qu'il peut fréquenter les cabarets (p. 153) et les pâtissiers (p. 156) et surtout exhiber une pièce de monnaie (p. 157). On ne passe aux coups que lorsque le fou a causé

pauvre, a pu se procurer de l'encens : Dieu subvient miraculeusement à tous ses besoins.

[77] Grosdidier 1970, p. 300. Cette ambiguïté du *salos*, toujours soupçonné d'être un démoniaque ou un prophète de Dieu, est développée à plaisir dans la *Vie d'André Salos* dont l'auteur a pris ce thème dans la *VS* ; la même question revient sans cesse dans la bouche des jeunes gens arrêtés par le guet (PG 111, col. 649), d'un cabaretier (col. 657-658), des serviteurs du jeune Épiphane (col. 705), des passants voyant un chariot passer sur lui sans l'écraser (col. 709), d'un sénateur (col. 748), d'un grand et de sa suite (col. 800) : la clairvoyance surnaturelle d'André lui vient-elle de Dieu ou du diable ? La seule innovation tient à l'ajout d'une troisième solution de l'énigme : par conjectures rationnelles (ἀπὸ στοχασμοῦ, col. 705, ἀπὸ συνθέσεως Rydén), une des attestations d'un courant "rationaliste" à Byzance.

un dommage ou une insulte grave, surtout au début du séjour à Émèse où Syméon voulait parfaire sa réputation de fou (p. 146 deux fois, p. 148, p. 149). Le fou vagabonde donc librement dans tout ce que l'on pourrait appeler l'espace public, à la porte de la ville (p. 159 et 164), hors les murs (p. 149, p. 163), à l'agora (p. 148 et probablement p. 150), dans une ruelle (p. 153, p. 157) ou un portique (p. 157), devant les boutiques avec les mendiants (p. 163).

Le double jeu du *salos* n'est évidemment pas conçu comme simple étalage de virtuosité d'acteur : il découle logiquement des dualités qui parcourent le monde tel que le conçoit un ascète. Dualité d'abord entre démons invisibles et hommes visibles : plusieurs actes de Syméon sont insensés pour le monde visible, mais parfaitement logiques pour celui qui saurait discerner les créatures intelligibles et leur action. Le *salos* reste un ascète en combat singulier (*monomachia*) avec le démon qu'il est seul à voir, en pleine ville comme en plein désert (p. 123)[78]. Lorsqu'un démon rôde dans une rue d'Émèse à la recherche d'une victime, Syméon jette des pierres aux passants pour les empêcher de le rencontrer[79]. Les démons sont partout, puisqu'ils s'installent chez les auteurs de péchés graves, comme le fils du diacre Jean dès qu'il a commis l'adultère[80] ; or, Syméon est un vrai saint, donc le maître des démons, qu'il chasse quand il le veut et qu'il utilise même pour ses desseins[81]. Tout ce qui se passe dans le domaine du spirituel lui est

[78] Voir Benz, p. 12 ss. sur ce thème essentiel de la *monomachia* ; le *salos* est dans une solitude surhumaine face au démon. Notons que cette conscience d'être en guerre permanente contre le monde est par ailleurs une caractéristique du christianisme syrien ancien : voir Vööbus III, p. 8, qui cite les *Actes de Thomas* et les *Odes de Salomon*.

[79] *VS* p. 157 ; la victime par défaut du démon sera un chien qui se met aussitôt à baver, signe de possession démoniaque. Syméon chasse un autre démon d'une rue, p. 153. Cette clairvoyance du saint s'étend aussi au mal sous des formes naturelles, comme le venin dégorgé par le serpent dans une cruche, *VS* p. 147. André Salos passe son temps à voir les démons cherchant leur proie, accompagnant l'enterrement d'un pécheur ou installés sur l'épaule des hommes (PG 111, col. 725-728, 742-745, col. 757).

[80] "Ce garçon, peu de jours auparavant, avait forniqué avec une femme mariée, et, alors qu'il sortait de la maison de cette femme, il avait été possédé du démon sans que nul ne l'eût vu", *VS* p. 149, trad. Festugière p. 137.

[81] "O violence, Fou, tu te moques de tout le monde, tu es venu près de nous aussi pour nous importuner", lui disent les démons habitant les possédés de la ville que Syméon s'attache à guérir, *VS* p. 162. Le démon proclamant la sainteté de celui qui le chasse est un *topos*. Syméon utilise des démons sous la forme d'un "noiraud" pour forcer un monophysite à revenir à l'orthodoxie, p. 154, ou pour punir les prostituées qui révèlent sa conduite, p. 156. La ressemblance est frappante avec Vitalios qui envoie un "Éthiopien" souffleter un fornicateur (*VJ* p. 390) et frappe d'un démon la prostituée qui dévoile son secret (*VJ* p. 388). Notons que Syméon converse aussi avec les anges (p. 154) qui viendront

immédiatement révélé : le saint sait quand une prostituée rompt son contrat avec lui (p. 156), ce que pensent de lui les gens qui l'abordent avant même qu'il le leur ait dit[82]. Syméon possède donc le don de discernement de l'invisible dans le monde qui l'entoure ; mais il possède aussi la prescience du futur, le don de prophétie. C'est ainsi qu'il sait quelles colonnes vont tomber au prochain tremblement de terre (p. 150), quels enfants périront de la prochaine peste (p. 151), et même quelles petites filles seraient devenues les pires des débauchées s'il ne les avait pas fait loucher (p. 158) !

Ces dons surnaturels aboutissent à un comportement et à un langage à double entente, laissant comprendre à la fois la simple folie et le dessein charitable du saint. De ce point de vue, la conduite et les discours de Syméon sont analogues à un message codé dont le code est, pour un temps, inaccessible à la grande majorité des destinataires, et dont l'hagiographe nous présente le sens *a posteriori*. Parfois, le sens profond est réservé à un seul spectateur, seul mis à même de comprendre ; face au protocomète scandalisé, Syméon mime le fou exhibitionniste, en fait pour lui montrer le plus crûment possible son impassibilité (p. 156) ; tout autre spectateur n'y verrait que de la folie. De même pour l'artisan juif rendu muet par Syméon qui le supplie par gestes de lui rendre la parole, et à qui Syméon répond exprès par gestes de faire le signe de croix : comme Léontios le note, c'était un "spectacle extraordinaire" pour un tiers (p. 154). Seul le notable qui a failli mourir peut comprendre Syméon lui parlant le lendemain du triple six qui l'a sauvé (p. 166). Parfois au contraire, tous pourraient comprendre, mais un "voile" (p. 165) cache le sens de l'action du *salos* ; ainsi, Syméon badigeonne de moutarde les yeux d'un paysan pour l'obliger à appliquer sa "recette" pour guérir ses yeux d'un leucôme, mais le paysan ne comprend le but de Syméon qu'après coup (p. 161). Le muletier contraint par Syméon d'ouvrir un cabaret pour son plus grand bénéfice ne comprendra jamais du vivant du *salos* (p. 165). Ces doubles sens sont immédiatement compréhensibles à celui qui est "homme spirituel" (p. 158) comme le diacre Jean ; leur discussion en public est

célébrer ses funérailles (p. 168) : il est déjà davantage dans le monde spirituel que dans celui de la matière.

[82] Ainsi le protocomète p. 156, les deux moines plongés dans le doute sur Origène p. 153 (Syméon connaît d'avance à la fois leur question, celui qui les a envoyés - l'ermite Jean - et celui des deux qui se scandalise de le voir se goinfrer dans une taverne), les marchands d'Émèse p. 159 (là encore il sait à la fois d'où vient le marchand et ce que Jean lui a confié, trois eulogies) ; Syméon sait de même qui a engrossé une servante (p. 151-152) ou qui a volé une grosse somme (p. 161). Mais curieusement, lorsque le diacre Jean risque d'être pendu, il faut à Dieu un intermédiaire humain pour l'apprendre à Syméon (p. 159).

codée, Jean voyant Syméon manger à une pâtisserie demande combien ont coûté les gâteaux (*i. e.* combien en jeûne avant cette rupture publique du jeûne), et comprend qu'en montrant un *follis* de quarante *noummia* Syméon veut dire qu'il a jeûné les quarante jours du Carême (p. 157). En général, le sens des actions de Syméon apparaît plutôt après coup, soit parce que les prédictions du *salos* s'accomplissent, soit parce qu'à sa mort le secret est rompu comme par magie : "tous revinrent à eux-mêmes comme au sortir du sommeil" (p. 168). Parfois enfin, on ne voit même pas comment le sens a pu apparaître à quiconque, par exemple lorsque Syméon lance des acclamations à double sens, "victoires pour l'empereur (l'esprit) et la ville (l'âme)" (p. 166).

La particularité du *salos* se ramène ainsi souvent à un détour théâtral pour faire passer son message ; il est banal qu'un saint réussisse à détourner un jeune homme de l'adultère, un mime du théâtre et des prostituées du péché, il est beaucoup moins banal qu'il le fasse en jouant à la marelle avec l'un, en lançant une petite pierre sur un autre, et en se livrant à des bouffonneries obscènes avec les filles de joie. Paradoxalement, ce détour qui empêche souvent le sens de passer à toute l'assistance est dû au contraire de la discrétion : plus Syméon est théâtral, moins il est directement compréhensible ; ses acclamations adressées "à l'empereur et à la ville" sont aussi hermétiques que théâtrales. Au contraire, lorsqu'il s'adresse en particulier à un individu, surtout en rêve, son message est clair [83]. Tout se passe comme si le *salos* doutait de l'efficacité du discours en public, de la prédication officielle, et même du langage en général ; il va lui-même chercher un par un tous ceux qui sont réfractaires au discours public de l'Église officielle — Juifs, hérétiques, pécheurs graves, "habitués du cirque" —, leur fait passer un message dont le langage n'est plus le vecteur principal, et comble ainsi les manques de cette institution [84]. Le résultat est un

---

[83] Les apparitions en rêve sont parmi les rares moments où Syméon jette le masque et tient un langage normal, expliquant la punition infligée ou le bienfait rendu, et imposant la conversion comme condition pour lever la punition ou conserver le bienfait ; ainsi le propriétaire dur avec ses esclaves ne reçoit d'explication qu'en songe (*VS* p. 162). De rares apartés ayant la même fonction sont également clairs, par exemple celui adressé au paysan frappé de leucôme : "Te voici guéri, imbécile. Ne vole plus les chèvres de ton voisin" (*VS*, p. 161).

[84] E. Benz 1938, p. 8-9, a été le premier à noter que le *salos* joue ce rôle de suppléant de l'Église officielle ; voir aussi H. - G. Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Munich 1952, p. 142-143. Dans une série de conférences données au Collège de France en 1988 (reprises dans une version atténuée de ce point de vue dans *Christianity and the rhetoric of Empire : the development of Christian discourse*, Berkeley 1991, en part. p. 226-227), Av. Cameron a suggéré l'idée que la montée en

cloisonnement du sens : chacun ou presque a éprouvé que Syméon a des pouvoirs surnaturels — puisqu'il est réputé avoir mis fin au péché à Émèse, p. 162 — mais personne ne sait ce que le voisin peut, pour sa part, savoir de Syméon.

Cette expression théâtrale a des précédents vétérotestamentaires bien connus. Isaïe par exemple a inscrit devant témoins sur un rouleau le nom de l'enfant qu'il allait avoir de sa femme, nom qui symbolisait la victoire assyrienne prochaine sur la Samarie ; il a aussi déambulé trois ans nu et déchaussé, dans la tenue d'un captif, pour signifier que l'Égypte allait être vaincue[85]. D'autres prophètes ont eu de même recours à des gestes pour exprimer le message divin à travers une véritable mise en scène[86]. Les gestes ou la tenue du prophète figurent à chaque fois le destin du peuple élu. Mais ce n'est que secondairement que ces gestes symboliques peuvent prendre l'apparence d'actes déraisonnables ou contraires aux règles sociales élémentaires, en particulier Osée épousant une prostituée et Ézéchiel mangeant ses galettes impures cuites sur les excréments ; les prophètes ne passent pas pour fous aux yeux de leurs contemporains. Théodoret de Cyr a exprimé leur but : "rassembler les passants par le côté étonnant de ce spectacle et les mettre en état d'écouter le message divin"[87]. De même,

importance des icônes à partir du VIe s. n'était pas étrangère à l'impasse dans laquelle se trouvait le langage discursif des théologiens essayant de distinguer hérésie et orthodoxie au sein du paradoxe constitutif du langage chrétien ; Syméon manifeste à sa manière une défiance analogue envers le raisonnement argumentatif, par exemple dans sa réponse sur Origène (*VS* p. 153).

[85] Respectivement *Isaïe* 8, 1-4 et 20, 2-6. *Isaïe* 8, 18 parachève cette idée : "Moi et les enfants que m'a donnés le Seigneur, nous sommes des signes et des présages en Israël" ; la personne même du prophète est porteuse de sens.

[86] Sans prétendre à l'exhaustivité, relevons : le prophète qui déchire son manteau en 10 et 2 morceaux, symbole de la division du royaume de Salomon (*I Rois* 11, 29-31) ; Jérémie qui cache une ceinture et la laisse pourrir (*Jérémie* 13, 1-7), casse une cruche symbole du royaume de Juda (19), envoie des jougs aux rois pour signifier la domination de Babylone (27), achète un champ pendant le siège pour signifier que la vie reprendra (32), enfouit en Égypte des pierres là où sera le trône du roi de Babylone (43, 8-15), et jette dans l'Euphrate le livre des malheurs futurs de Babylone qui sera engloutie comme le livre (51, 59-64) ; Ézéchiel qui dessine sur une brique une maquette du siège de Jérusalem et reste couché, ne mangeant que des galettes cuites sur des excréments (*Ézéchiel* 4), se rase et brûle, frappe de l'épée ou disperse presque tous les poils pour signifier les malheurs de Juda (5, 1-4), fait un bagage de déporté et sort de sa maison de nuit en trouant le mur pour annoncer le destin de Sédécias (12, 1-15) ; Osée qui épouse une prostituée et dont les enfants successifs symbolisent les différentes étapes de la punition du peuple par Dieu (*Osée* 1-3).

[87] Τῷ τῆς θεωρίας παραδόξῳ συλλέγων καὶ τῶν θείων θεσπισμάτων ἀκούειν παρασκευάζων, *Histoire philothée*, 26, 12 ; éd. Canivet/ Leroy-Molinghen p. 186-188. Il n'est pas indifférent que cette plaidoirie pour les formes les plus insolites de l'ascèse ait été présentée pour la

l'ermite Bessarion feignant d'être un naufragé dépouillé de ses biens en errance perpétuelle exprime ainsi symboliquement la condition de l'homme sur cette terre, privé de ses biens les plus précieux depuis la Chute ; mais il ne mime pas la folie pour autant[88].

Au contraire, le *salos* combine cette théâtralité avec le masque de la folie. Pour exprimer une vérité surhumaine, le *salos* cherche une apparence inférieure à l'humanité, et la trouve à la fois dans la folie et dans l'animalité. Parfois, Syméon se contente de jouer le rôle du frénétique transporté par l'excitation, "dansant et battant des mains" (p. 151). Mais la démarche même de Syméon n'est plus humaine : "Il jouait toutes sortes de rôles au moyen d'attitudes insensées et indécentes, mais le discours ne peut donner une idée de ses agissements. Il prenait en effet l'attitude tantôt d'un malade de la hanche, tantôt d'un homme qui bondit, tantôt d'un cul de jatte qui rampe sur ses fesses, tantôt de quelqu'un qui tend le pied devant un coureur et le jette à terre. D'autres fois, à la nouvelle lune, il faisait celui qui regarde au ciel, tombe et frétille. Ou encore il se donnait l'air d'un homme qui fait des harangues ; il disait en effet que, de toutes les attitudes, celle-ci convient le mieux et est le plus utile aux gens qui simulent la folie pour l'amour du Christ. Par ce moyen, souvent, il censurait des fautes et y mettait fin, il envoyait à quelqu'un un châtiment divin pour le corriger, il faisait des prédictions et accomplissait tout ce qu'il voulait, sous cette réserve qu'il changeait sa voix et l'aspect de ses membres. Cependant, en tout ce qu'il faisait, on le tenait pour semblable à la plupart de ceux qui font des harangues et prophétisent sous l'influence des démons" (*VS* p. 155-156). L'efficacité de la "prédication" de Syméon passe par la dépossession de son propre corps qui n'a plus de posture et d'apparence propre, mais en change à volonté comme une marionnette dont on changerait les habits ; Syméon se donne même l'apparence du "prêche" pour mieux prêcher en réalité. C'est peut-être aussi l'idée du passage où il fait une grimace mystérieuse à la propriétaire de l'esclave engrossée, "s'étant appuyé le visage contre la main droite tout en serrant les cinq doigts" (p. 151) ;

---

défense du stylitisme qui se rapproche de l'ascèse du *salos* actif à la fois par son origine syrienne et par son refus extrême du monde normal ; à l'époque méso-byzantine, la même suspicion pèsera sur les tentatives de renouer avec ces deux formes de spiritualité (P. MAGDALINO, "The Byzantine Holy Man in the 12th Century", *The Byz. Saint*, p. 51-66).

[88] *Apophtegmes des Pères*, PG 65, col. 144 ; lorsqu'un moine essaie de consoler le faux naufragé, il se lamente encore plus fort : δεῖ γὰρ μὲ συνεχῶς ἀποπλανώμενον τελειῶσαι τὸν δρόμον, "il faut que je termine ma course en errant sans cesse." La même histoire légèrement abrégée est attribuée ailleurs à Sarapion : N 565, RÉGNAULT III, p. 31-32.

s'agit-il d'une mimique évoquant un enfant endormi, l'enfant à naître de la servante, comme le pense L. Rydén[89]? Il faudrait pour l'affirmer définitivement être sûr que ce geste ne correspond pas pour les Byzantins à l'expression d'un sentiment précis ; malgré les renseignements de l'iconographie, nous connaissons mal ce code des gestes quotidiens du corps[90]. Mais ce geste pourrait enfin ne rien signifier que l'absurdité pure et simple, le non-sens de la folie. Cette dénégation de son propre corps va jusqu'à la dénégation de l'humanité : Syméon imite le chien qui aboie contre la lune, donc un animal méprisé auquel il s'était déjà identifié symboliquement en entrant à Émèse avec un chien mort attaché à la ceinture. La posture même de sa mort, enfoui sous le fagot qui lui servait de couche, est une régression à l'animalité de la bête blottie dans son terrier — c'est tout au moins ainsi que le ressentent ceux qui découvrent son corps et y voient une ultime preuve de folie (p. 168). Le mode d'alimentation de Syméon, mangeant de la viande "comme s'il ne connaissait pas Dieu" (p. 148), "des lupins comme un ours" (p. 153), ou les salaisons "tout cru" (p. 158), est celui d'un animal qui n'observe aucune règle humaine ; le comble n'est envisagé qu'à titre d'hypothèse par la bouche du diacre Jean qui déclare ne pas se scandaliser même si Syméon mangeait du chameau cru[91].

---

[89] Rydén 1970, p. 103.

[90] Dans les textes contemporains, signalons au moins dans les *Miracles de saint Artémios* un personnage qui se frappe le front en expression de sa stupeur (éd. Papadopoulos-Kérameus p. 19 ; geste bien connu en iconographie) et un autre qui a une mimique de désapprobation plus étonnante, "serrant les lèvres, fermant les yeux, hochant la tête" (*op. cit.*, p. 59-60). O. Kresten propose de voir dans l'attitude de Syméon une imitation de l'attitude de Joseph dans l'iconographie de la Nativité (interprétation reprise par P. Cesaretti, *op. cit.* à la n. 1, p. 73) ; je me demande s'il ne faut pas y voir une parodie des expressions du deuil (c'est l'attitude de saint Jean au pied de la Croix).

[91] Le chameau est une viande impure par excellence ; d'après Théodoret, *Histoire philothée* 26, 13, éd. Canivet/Leroy-Molinghen p. 190, Syméon Stylite l'Ancien réussit à convaincre des Sarrasins de ne plus en consommer ; dans un curieux passage d'une chronique samaritaine, un Juif, un Chrétien et un Samaritain venus s'associer à Mahomet se rendent compte de leur erreur lorsqu'ils le voient manger du chameau : un vrai prophète n'aurait pu agir ainsi (E. N. Adler et M. Seligsohn, *RÉJ*, 45, 1902, p. 237-239). Michel le Syrien rapporte qu'un émir monophysite proposait un festin de chameau au patriarche Éphrem d'Antioche pour lui faire comprendre à quel point l'hérésie chalcédonienne est abominable (9, 29 ; trad. Chabot II, p. 247-248). La *quaestio* 140 éditée sous le nom d'Anastase (en fait le n° 102 de son florilège) accorde le droit de manger du chameau ou de l'onagre en cas d'extrême nécessité dans le désert (PG 89, col. 792-793). Le comportement de Syméon s'éclaire dès qu'on le rapproche du *Livre des degrés* 14, col. 326 : "justi animalia immunda separant a mundis et ex hisce comedunt ; perfecti munda et immunda transcendunt" ; Syméon impassible transcende la distinction entre aliments purs et impurs qui s'impose aux chrétiens ordinaires. Une infraction moins spectaculaire

Lorsqu'il propose un déjeuner aux démotes, ceux-ci se demandent s'il ne veut pas leur faire manger de l'herbe, la nourriture des animaux (p. 163). Toute cette régression vers l'animalité s'explique d'autant mieux que les *boskoi* la pratiquent, à la fois par leur régime alimentaire et leur comportement redevenu celui des bêtes[92]. Le refus de la civilisation humaine vient de ce qu'il vit en ville comme au désert. La hutte de Syméon, bâtie en bordure de la ville, est d'ailleurs là encore une antithèse des vraies maisons des hommes, équivalente à la grotte de l'ermite Jean au désert (p. 158-159) ; elle rappelle les cahutes que se construisaient certains ermites revenus dans les villes, comme pour manifester qu'ils restaient anachorètes même en ville[93]. Les règles

des codes du comportement alimentaire suffisait à faire passer pour fou : Éphrem de Nisibe se contente de manger en public pour asseoir sa réputation de folie (PG 67, col. 1092 A), et cela suffisait pour choquer les contemporains de Diogène le Cynique (DIOGÈNE LAËRCE, VI 58). Le canon 2 de la collection syriaque attribuée à Éphrem interdit aux moines de manger dans la rue (VÖÖBUS II, p. 180, n. 28).

[92] Évagre les voit pousser l'ascèse si loin "qu'à force ils s'assimilent aux bêtes, leur apparence étant bouleversée et leur pensée ne s'accordant plus avec celle des hommes" (*Histoire ecclésiastique* I 21, éd. Bidez-Parmentier p. 30). La comparaison entre les ascètes syriens et les bêtes sauvages remonte à Éphrem (ou à des textes circulant sous son nom) : les ermites sont comme des aigles (VÖÖBUS II, p. 26-27), Sargis erre comme une bête sauvage (*ibid.*, p. 270). L. Rydén a suggéré que le passage sur les démotes contient une allusion aux *boskoi* (RYDÉN 1963, p. 19, n. 1) ; je crois que c'est bien le cas, non dans l'esprit des démotes, mais dans celui de Léontios, qui rappelle ainsi le mode de vie ascétique de Syméon avant de lui opposer l'abondance de biens dont il comble les démotes. André Salos de son côté pousse très loin l'"animalisation" : même les chiens le fuient quand il veut se chauffer contre eux (PG 111, col. 664), il lèche comme un chien un cabaretier qui le roue de coups (col. 709), il boit l'eau du caniveau (col. 658-660), imite l'âne (col. 792). Cf. E. BENZ 1938, p. 15-17, qui note que le chien errant est comme l'emblème des *saloi* parce qu'il n'a ni maître, ni lieu fixe ; ajoutons que le chien est traditionnellement l'image de l'animalité dans ce qu'elle a d'ignoble, et que c'était déjà l'insulte habituelle lancée à Diogène le Cynique (*pace* KRUEGER p. 184-192 et 197-199, c'est cette ignominie du chien qui explique sa présence dans la VS, et non la référence à Diogène). La mort comme enfouissement de Syméon repose sur une conjecture de J. Grosdidier de Matons rapportée par FESTUGIÈRE 1974, p. 221. Cf. BENZ, p. 15-19. Pour M. DE CERTEAU (*op. cit.* à la n. 1, p. 528 et 543), le corps du fou pour le Christ est assimilé aux déchets et aux rebuts de toutes sortes, mais cela vaut plutôt pour les *saloi* égyptiens : *salè* des Tabennésiotes, *saloi* du cycle de Daniel. Cette animalisation constante des *saloi* me semble imposer d'écarter l'interprétation mythologique du chien psychopompe proposée par E. KISLINGER, "Symeon Salos' Hund", *JÖB* 38, 1988, p. 165-170 — récusée également par KRUEGER, p. 184 s., avec plus de détails dans son "The *Life of Symeon the Fool* and the Cynic Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, p. 423-442.

[93] Rufus de Maïouma en a vu un à Antioche, habitant en silence et dans les larmes un appentis collé à un édifice public, et lui demande en vain pourquoi il n'a pas préféré s'installer au désert ou dans les montagnes. Cet ascète a le don de double vue comme les *saloi*, puisqu'il reconnaît tout de suite les futurs traîtres à la cause monophysite :

humaines sont donc transgressées parce que Syméon leur a substitué des règles plus élevées qu'il applique en secret : il jeûne sans interruption tout le carême (p. 148, 153 et 157) et couramment une semaine entière (p. 148), son corps est usé par l'ascèse (p. 148), mais il mange en public ; dans le secret de sa cahute, il passe ses nuits en veillées de prières arrosées de larmes (p. 166)[94].

Une dernière caractéristique du *salos* est son indifférence envers la hiérarchie ecclésiastique : le clergé et les sacrements n'existent pas pour lui. Le seul clerc qu'il fréquente est le diacre Jean, et jamais nous n'entendons parler des fonctions sacramentelles de celui-ci. On ne voit Syméon assister à la messe qu'une fois, pour perturber la cérémonie (p. 145-146) ; le plus souvent, le dimanche il parodie la liturgie en se faisant une étole de saucisses qu'il trempe dans un pot de moutarde — imitation burlesque de la communion (p. 160-161) ? De même, Vitalios qui habite une petite cellule à côté d'une église y tient le jour des "synaxes" de prostituées avec qui il festoie et joue, parodie de la liturgie normale qui se déroule à côté dans l'église, et en même temps accomplissement du but de cette liturgie, ramener les pécheurs à Dieu (*VJ* p. 390). C'est aussi le calendrier liturgique que Syméon tourne en ridicule en mangeant le Jeudi Saint (p. 156) : en réalité, le *salos* agit volontairement à contretemps et déplace son jeûne avant le Jeudi Saint, sa prière la nuit. Il ne s'agit pas en effet d'un manque de respect pour les sacrements ou les saints, comme on en voit parfois à Byzance[95] ; Syméon dénonce au contraire ceux qui ne communient pas fréquemment (p. 162)[96], ses recommandations finales au diacre Jean

Plérophories, 88-89, PO 8, p. 142-147.

[94] André Salos, comme toujours, pousse encore plus loin la maîtrise du corps : il ne dort jamais à partir de sa grande vision de l'hiver et passe toutes ses nuits en prière (PG 111, col. 677 D). La figure de l'ascète qui dévore après un jeûne terrible, au grand scandale des spectateurs, est un *topos* ; voir Rydén 1970, p. 107-108, et "Der Asket als Fresser", *Eranos* 67, 1969, p. 48 ss.

[95] Mentionnons dans la *Vie d'André Salos* l'impie qui assiste "comme un Juif" en simple spectateur incrédule à la liturgie (PG 111, col. 836), dans le *Pratum spirituale* l'acteur puni par la Vierge pour l'avoir blasphémée (PG 87/3, col. 2901), dans la *VS* même les petites filles qui brocardent les abbés (p. 157).

[96] Avec l'aumône, la communion fréquente est le devoir par excellence du laïc ; les *Récits du moine Anastase* la recommandent contre les tentations des démons : *OC* 3, 1903, p. 70 ; idem *Histoire lausiaque*, éd. Butler p. 46. Le canon 80 du concile Quinisexte dispose qu'un clerc qui passe trois dimanches sans assister à la synaxe sera déposé, et qu'un laïc sera excommunié. La descente de l'Esprit saint pendant la messe est un thème familier de la littérature édifiante de l'époque : il est largement reconnu que, malgré le rite, cette descente *peut ne pas se produire* à cause de l'impureté d'un ou plusieurs assistants, d'où la remarque de Syméon ; voir le *Pratum spirituale*, PG 87/3, chap. 25, col. 2869-2872 : un

exaltent l'innocence des simples laïcs venant communier et recommandent de garder la pureté du cœur pour s'approcher de l'Eucharistie (p. 167). Là encore, le *salos* agit en anachorète transplanté à la ville : en raison de leur sainteté, les anachorètes n'ont pas besoin de sacrements, ou les reçoivent miraculeusement par une dispensation divine[97] ; mais les laïcs n'ont pas à imiter cet exemple qui ne remet pas en cause l'Église institutionnelle. De son côté, Syméon rend à Dieu les hommages que l'on attend du moine, la prière fréquente (la nuit, p. 166) et même l'encens (p. 146).

On voit là quel fossé existe entre la tradition des Cyniques païens et celle des *saloi* chrétiens, malgré de nombreuses ressemblances extérieures qui ont été souvent relevées[98]. D. Krueger a voulu voir dans la *VS* un système complexe de références implicites à Diogène qui serait la vraie structure du texte[99] ; mais les ressemblances sont ambiguës dès

---

prêtre célébrant l'Eucharistie se désole de ne pas voir la descente de l'Esprit Saint comme d'habitude, et croit avoir commis un péché grave qui écarte la grâce.

97 L'exemple le plus manifeste est celui des *Récits du moine Anastase* montrant qu'au monastère du Sinaï on voit régulièrement disparaître un nombre fixe d'hosties qui sont miraculeusement portées aux anachorètes : *OC* 2, 1902, p. 78-79. L'ascète n'a pas besoin d'aller à la messe — on se rappellera la tiédeur du *Liber Graduum* envers les sacrements.

98 Rydén 1963, p. 18 et n. 1 ; Festugière 1974, p. 21, n. 1. Le point le plus frappant est la défécation en public (*VS* p. 148 ; Diogène Laërce, VI 69) ; par ailleurs, les invectives de Diogène et son comportement théâtral se rapprochent des manières de Syméon (par exemple le conseil de Diogène à un disciple, se promener en tirant un hareng saur par une corde, rappelle irrésistiblement l'entrée de Syméon à Émèse tirant un chien crevé). Mais ces similitudes restent purement extérieures et correspondent à des finalités radicalement diférentes, comme l'avait déjà bien vu A. Dihle, *Gnomon* 34, 1962, p. 454-455, dans son compte-rendu du livre de J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin 1961. Je ne connais qu'une réinterprétation païenne tardive de Diogène qui rapproche ses intentions de celles du *salos*, le discours de Julien contre les Cyniques : selon lui, les obscénités de Diogène étaient destinées à montrer à ses contemporains que leurs pratiques immorales, mais socialement admises (détournement d'argent, sycophantes, accusations injustes) étaient encore bien pires ; Diogène aurait cherché à fouler aux pieds la "vaine gloire" (τῦφον) — mais pas la sienne, celle des spectateurs (éd. Wright p. 60). Les extravagances du Cynique changent complètement de sens si leur finalité est le bien de l'âme du spectateur et non celui de la sienne, et il est permis de penser que cette réinterprétation est typique de l'Antiquité tardive où s'impose le modèle du "saint homme" médiateur du divin.

99 Krueger, p. 100-234 ; n'oublions pas que dans son hypothèse (cf. *supra*) Syméon n'a pas d'autre source écrite qu' Évagre : Léontios aurait tiré l'essentiel des épisodes de son propre fond, donc sans doute en s'inspirant d'historiettes cyniques. Le problème qui reste entier est celui du niveau du public visé par Léontios : peut-on croire qu'il s'agit de lettrés ayant assimilé la tradition philosophique antique, et donc capables d'identifier des allusions purement implicites aux Cyniques ? Ce qui peut être vrai du public des Pères du IVe s. ne l'est sans doute plus pour celui de Léontios.

que l'on remarque qu'un passage capital invoqué à l'appui de cette thèse ne permet pas de croire que Syméon viserait à agir *kata phusin* au sens technique des Cyniques, à reproduire un état de nature[100]. Le *salos* ne cherche pas à revenir dans son propre intérêt à un état de nature garant du bonheur, il cherche à signifier aux assistants que la vie sociale à laquelle ils participent est en partie hypocrisie, violence et péché, et que le christianisme les appelle à un genre de vie plus haut[101]. Le *salos* feint donc un comportement qui n'est qu'un moyen en vue d'une fin plus haute, tandis que le cynique adopte le seul genre raisonnable de vie. De plus, si le *salos* peut chercher à scandaliser autrui, à être un "signe de contradiction" (*Luc* 2, 34), il ne peut pour autant pécher vraiment. Cette limite est claire dans la morale sexuelle : le *salos* peut feindre de rechercher le péché de la chair, de violer la femme du cabaretier, de fréquenter les prostituées, sa sainteté l'empêche de le commettre ; en revanche, Diogène se masturbe réellement en public, puisque c'est pour lui un acte innocent. De même, aux Indes, les "saints" équivalents aux *saloi* recherchent une licence sexuelle et alimentaire complète parce que la notion de péché personnel n'a pas le même poids que dans le christianisme[102]. Pour la même raison, le *salos* peut se poser le problème des péchés qu'il suscite chez autrui par son comportement scandaleux : les passants condamnent, injurient et battent à tort le *salos*, mais en fin de compte la responsabilité de ces péchés des autres incombe au *salos* lui-même qui les a induits en erreur. Léontios précise que Vitalios prie Dieu de ne pas tenir rigueur aux autres de ces péchés qu'il a provoqués (*VJ* p. 389), mais ne nous dit rien

[100] Il s'agit de la défécation en public, où Léontios dit que Syméon est τῶν κατὰ φύσιν φρενῶν ἐξεστηκώς (*VS* p. 148); KRUEGER p. 165 comprend "in accord with nature, having lost his senses" cette expression qui ne peut signifier que "ayant perdu le bon sens naturel" — un peu plus haut, Léontios précise que son héros ne craint ni la pudeur humaine ni la pudeur naturelle, bien entendu parce qu'il participe d'un troisième élément supérieur, la grâce. L'erreur est rectifiée dans son "The *Life of Symeon the Fool* and the Cynic Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, p. 423-442, qui maintient néanmoins la thèse.

[101] E. BENZ ne force qu'à peine le trait en qualifiant le comportement du *salos* d'"Umkehrung ... einer als verkehrt erkannten Welt", de "subversion d'un monde reconnu comme perverti" (BENZ 1938, p. 10). D. KRUEGER attribue à juste titre cette fonction de critique de l'hypocrisie sociale aux Cyniques, mais ne voit pas qu'elle est beaucoup moins radicale chez eux parce qu'elle ne peut pas s'appuyer sur la grâce face à la nature et à la société, mais uniquement sur la nature face à la société.

[102] Voir A. Y. SYRKIN, *op. cit.* (n. 1), p. 161-169 pour un parallèle intéressant entre les *saloi* et l'hindouisme. Les saints fous de la Russie ont été souvent définis comme des "saints pécheurs."

de tel pour Syméon ; implicitement, si Dieu contribue à masquer la vraie nature du *salos*, il pardonne d'avance ces péchés qui ne sont que le moyen de la πολιτεία du *salos* et de l'édification de la communauté en fin de compte. Léontios insiste sur cette édification de tous : "par ce stratagème, il mit fin dans presque toute la ville à l'habitude du péché" (p. 162).

Si original que soit Syméon, il me semble qu'il trouve un parallèle très proche dans un personnage qui a peu retenu l'attention jusqu'ici, une servante mentionnée dans le récit des martyrs du Najran. Elle avait la langue si dure qu'elle était haïe de tous et crainte même de ses maîtres ; elle était masculine en tout et s'habillait même comme un homme, elle se promenait dans les rues et les marchés. Les Juifs vainqueurs l'appellent le "Satan des Chrétiens", tellement elle leur paraît démoniaque ; mais elle résiste à toute tentative de conversion et choisit le martyre. Lorsque les Juifs la mettent nue pour l'humilier, elle se moque d'eux : elle avait déjà exhibé plusieurs fois sa nudité en public. Nous retrouvons là d'une part la transgression du rôle social, de la distinction des sexes et des règles de pudeur, et l'occupation de l'espace public, d'autre part l'ambiguïté du *salos* à la fois démoniaque possible et vrai prophète, redresseur de torts à travers un comportement déroutant[103]. Le comportement apparemment scandaleux de Syméon en vue de sauver des âmes trouve un autre précurseur en la personne d'Abraham de Qidun partant à la recherche de sa nièce tombée dans la prostitution ; déguisé en soldat, il se présente comme client et mange et boit avec elle au mépris du régime monastique, avant de trouver le moment favorable pour révéler son identité. L'auteur présente explicitement cette tactique comme une forme de sainte folie inspirée par la sagesse divine[104].

---

[103] I. Shahid, *The martyrs of Najran : new documents*, Bruxelles 1971, p. 55-57 ; peu importe ici que ce personnage ait réellement existé ou soit une pure invention littéraire.

[104] S. Brock et S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, p. 32-34 ; en particulier : "Come and stand in awe at the 'folly' of a man perfected in wisdom ! Here is a man of sharp understanding who became a boorish fool in order to remove from the serpent's mouth the soul that had been swallowed up", p. 33. L'apophtegme Sérapion 1 où le saint feint de se faire le client d'une prostituée pour mieux la convertir (éd. Guy p. 158-159) est sans doute l'origine de cette histoire.

4) La spiritualité du *salos* pratiquée par des non-*saloi*

L'originalité de l'œuvre de Léontios est de nous présenter d'autres personnages qui, à des degrés divers, ont recours aux stratagèmes du *salos* pour convertir leur prochain. Le premier et le plus considérable n'est autre que Jean l'Aumônier. Dès son entrée en fonctions, il demande de dresser la liste de ses maîtres (δεσπότας) : devant la stupeur de son clergé, il explique que les mendiants et les pauvres d'Alexandrie sont ses "maîtres", puisqu'ils le précèderont au Royaume des cieux et pourront intercéder pour lui (*VJ* p. 347). C'est une parole à double entente, dont le sens apparent est absurde — selon la logique humaine, il n'y a pas à Alexandrie de personne plus haut placée que le patriarche — et dont le sens profond est évangélique ; tout s'explique par l'inversion de la hiérarchie sociale terrestre dans le Royaume des cieux. Comme Syméon, Jean l'Aumônier introduit dans son discours une tension permanente entre la sagesse de ce monde et la sagesse divine ; il le peut d'autant mieux que, comme Syméon, il bénéficie d'une position spéciale à l'autre extrême de l'échelle sociale, où, comme le fou, il n'est plus astreint à défendre son rang. Lorsque son neveu vient se plaindre d'avoir été humilié par un boutiquier, le patriarche recourt une fois de plus à une parole à double entente : "je vais lui faire aujourd'hui quelque chose qui va étonner tout Alexandrie" (*VJ* p. 363), c'est-à-dire lui faire cadeau de son loyer et des taxes et ne pas rendre l'offense dans un geste spectaculaire et théâtral. Cette volonté de corriger le prochain, non par une argumentation, mais par un comportement déroutant qui oblige le spectateur à réfléchir, est le propre du *salos*.

Le patriarche gère donc sa charge en prenant à rebours toutes les attentes des spectateurs, en pratiquant le coup de théâtre permanent. Lorsque ses clercs sont soupçonnés de corruption, il augmente leurs salaires sans leur faire le moindre reproche (*VJ* p. 348-349) ; lorsqu'un clerc est brouillé avec lui, c'est lui qui le premier lui fait une métanie (*VJ* p. 360)[105]. Lorsqu'il veut persuader un laïc de pardonner à un autre, c'est son *silence* qui lui sert de discours : pendant la récitation du Notre Père lors d'une messe privée, son syncelle et lui laissent le laïc prononcer seul le verset "Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés", et le patriarche n'a plus alors qu'à

[105] Il est vrai que ces démonstrations d'humilité d'un supérieur se prosternant le premier sont aussi attribuées au patriarche Alexandre d'Antioche par le *Pratum spirituale* , PG 87/3, col. 2881-2884.

lui suggérer d'appliquer littéralement le verset (*VJ* p. 393)[106]. Lorsque les fidèles quittent la messe après la lecture de l'Évangile, il les accompagne pour leur faire honte (p. 397). Après une brouille avec le patrice Nicétas, Jean se contente d'un message apparemment énigmatique : "Seigneur, le soleil va se coucher", qui en fait invite à la réconciliation par allusion à saint Paul[107]. La théâtralisation se retrouve encore dans la mise en scène du tombeau inachevé qu'on lui rappelle chaque jour (p. 365). Dans tous les cas, on notera que Jean l'Aumônier en revient à une application directe et littérale de l'Évangile, en foulant aux pieds les accommodements en usage de son temps. Un parallèle occidental s'impose, la conduite de saint François d'Assise qui multiplie les gestes théâtraux de ce genre pour ramener ses moines et ses contemporains à une application directe de l'Évangile sans les blesser[108].

---

[106] Cette récitation du Notre Père qui tient lieu d'exhortation morale a un parallèle dans l'apophtegme N 557 ; un moine vient voir l'abbé Silvain pour lui déclarer qu'il veut livrer à la justice de ce monde un ennemi acharné qui l'accable. Silvain ne le contredit pas et se contente de lui suggérer de prier ensemble avant de partir porter plainte ; puis, arrivé au même verset que Jean l'Aumônier, Silvain récite "Ne nous remets pas nos dettes, comme nous ne remettons pas à nos débiteurs." D'abord intrigué, le moine comprend et se soumet (RÉGNAULT II, p. 103-104 ; PAUL EVERGÉTINOS, II, 37, 4 ; éd. Langis p. 461-462).

[107] Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμοῦ, *Éphésiens* 4, 26. Le texte est incompréhensible sans cette référence. Autre exemple de geste spectaculaire tenant lieu de discours : au monastère du Sinaï, l'abba Orentos vient à la messe avec son manteau mis à l'envers, alors qu'il y a des visiteurs ; après le départ de ceux-ci, les moines lui demandent indignés pourquoi il les a ridiculisés en public, et Orentos a beau jeu de leur répondre que, de leur côté, ils ont bien "retourné" le Sinaï, c. a. d. détruit sa tradition d'ascèse. Le geste apparemment inexplicable est en fait un signe (*Pratum spirituale*, chap. 126, PG 87/3, col. 2988). C'est pour des gestes similaires que M. J. KOVALEVSKIJ (*op. cit.* à la n. 2), range Bessarion parmi les *saloi* dont il ne fait pas partie au sens strict.

[108] Ainsi, lorsque les frères introduisent un minimum de luxe au couvent — des verres ! — saint François va sans un mot s'asseoir dans la cendre du foyer ; on se rappellera aussi la scène célèbre où, face aux récriminations de son père le traînant en justice pour dilapidation d'héritage, saint François lui rend tous ses habits et se réfugie nu sous le manteau de l'évêque. Le mouvement franciscain voulait revenir à la lettre de l'Évangile : la première règle, rejetée par le Vatican, n'était pour ainsi dire qu'un centon de l'Évangile. On ne s'étonnera donc pas de retrouver dans cette ambiance des franciscains, les *Joculatores domini*, qui exaltaient une forme de sainte folie beaucoup plus douce que celle des *saloi*, à laquelle manque surtout la volonté de choquer délibérément le public. J. M. BAGUENARD, *Les moines acémètes*, Bellefontaine 1988, p. 38, a réuni dans un parallèle intéressant des citations de la *Vie d'Alexandre l'Acémète*, de Syméon le Nouveau Théologien et du cardinal Colonna sur saint François. Un autre parallèle byzantin se présente en la personne de Philarète le miséricordieux : comme Jean l'Aumônier, Philarète a mené une vie de laïc pieux distingué par une générosité et une simplicité hors du commun, inspirées directement par l'Évangile au rebours du sens commun (Philarète finit par ruiner sa maison). Mais son histoire se présente plutôt comme un conte merveilleux :

Mais Jean l'Aumônier n'est pas le seul personnage de la *VJ* à agir ainsi, outre Vitalios. Le lecteur cordonnier qui réussit à amener son confrère à la fréquentation de l'église "ment" pour ce faire à la façon des *saloi*, par un message à double sens ; l'autre cordonnier est furieux de voir que ses affaires périclitent malgré son travail, alors que celles du lecteur pieux prospèrent (grâce à l'aide divine, bien entendu). Il demande donc son secret au lecteur, qui lui fait croire qu'en allant à l'église il trouve des pièces d'or par terre ; le cordonnier malchanceux le croit, fréquente assidûment l'église, et Dieu le récompense par une prospérité miraculeuse. Une fois le but atteint, le prêtre peut révéler qu'il a menti pour l'amener à l'église : "As-tu vu, mon frère, combien un mensonge pour l'amour de Dieu a été utile à ton âme et à ta bourse ?" (p. 401-402). Le "mensonge pour l'amour de Dieu" n'en est pas un en fait, à la fois par sa finalité pieuse (convertir le prochain) et par la vérité de son deuxième sens (Dieu récompensera la piété du cordonnier aussi richement que la trouvaille d'un trésor) ; de même, la "folie pour le Christ" n'en est pas une, et se fait le véhicule d'une sagesse divine supérieure. La *VJ* contient encore une autre transgression apparente des règles morales habituelles pour mieux servir la volonté divine : le fils du changeur chargé de faire l'aumône aux pauvres à la place de son père dépasse le budget quotidien de cinq *follis* qui lui était alloué, et va jusqu'au *trimissis*. Une fois la prospérité venue miraculeusement, il peut avouer à son père la supercherie : "s'il existe un voleur juste, c'est moi" (p. 392). Jean l'Aumônier ne se fixe pas d'autres règles lorsqu'il force un riche à lui racheter indéfiniment le même manteau de luxe afin d'alimenter les dons aux pauvres : "si, en vue de donner aux pauvres, quelqu'un peut par un artifice (διὰ μεθόδου) dépouiller les riches de leur plein gré jusqu'à leur chemise, il ne pèche pas" (p. 367) ; la fin pieuse justifie d'enfreindre les règles morales ordinaires, comme le fait le *salos* d'une façon plus spectaculaire[109].

Jean l'Aumônier se rapproche encore de Syméon par sa façon de s'adresser en aparté à ceux qu'il veut toucher. Syméon et Jean l'Aumônier ne critiquent sans ménagements autrui qu'entre quatre yeux, ou d'une façon telle que seule la personne concernée peut comprendre qu'elle est visée. Léontios en donne la raison dans le cas du riche remarié simoniaque : "l'homme de sainte mémoire fit sortir toute

---

le dénouement heureux, le mariage de sa fille à l'empereur, ne découle pas de la conduite de Philarète ; en revanche, chacun des gestes inattendus de Jean se révèle aussitôt plein de sens et se passe d'intervention extérieure pour faire connaître son bien-fondé.

[109] Le modèle ultime est sans doute Macaire qui détourne de l'argent pour faire l'aumône aux pauvres : *Histoire lausiaque*, ch. 6, éd. Butler p. 23-24.

l'assistance, car, dans son extrême compassion, il ne voulait pas lui faire honte en public" (*VJ* p. 358) ; la correction ne doit pas blesser la susceptibilité du pécheur, sous peine de manquer son but. Le même procédé se retrouve dans les aumônes de Jean données en secret (*VJ* p. 381), dans les douces réprimandes aux maîtres trop violents (p. 383-384), dans la correction du dignitaire plein de ressentiment (p. 393); même lorsque Jean demande à un homme généreux les raisons de sa charité, il le fait en privé pour respecter sa pudeur (p. 392). L'humour sert également ce dessein : Jean atténue ses propos en les accompagnant d'un sourire ou d'un ton plaisant qui laisse à l'auditeur la possibilité de les prendre au sérieux ou non, de choisir sa réaction ("plaisantant", ἀστειευόμενος p. 367, "c'est en plaisantant que je t'ai dit de donner", ἐν ἀστειότητι εἶπόν σοι δοῦναι p. 379, "en plaisantant", ἐν ἀστειότητι p. 392). Jean a recours parfois à un autre procédé : parler en public d'un péché comme du sien propre, de façon que seule la personne visée comprenne le vrai but du discours (p. 393-394). C'est en fait le procédé de Syméon, qui ne révèle sa faute au pécheur qu'en aparté, comme au notable adultère (*VS* p. 166), ou en public sous le masque de la folie de telle sorte que seul le pécheur peut comprendre que ce discours n'est pas parole en l'air (p. 156 et 162).

La *Vie d'André Salos*, dont l'auteur était un fervent lecteur de l'œuvre de Léontios, résume parfaitement cette pratique dans la scène où André, sous le double couvert de la folie et d'un discours général, révèle à chacun des serviteurs d'Épiphane rassemblés ses fautes, sans que les autres puissent le comprendre[110]. Ce souci du respect humain est l'une des caractéristiques qui rapprochent le plus l'œuvre de Léontios du lecteur moderne ; cette tendance est d'autant plus frappante que, comme l'a montré P. Brown, l'hagiographie ancienne nous présente au contraire souvent des scènes publiques de *katharsis* : le saint fait avouer sa faute au coupable qui se lance alors dans une confession publique spectaculaire ; à l'issue de celle-ci, le coupable est pardonné et réintégré à sa communauté, la faute étant pour ainsi dire annulée[111]. En revanche, on retrouve dans le *Livre des degrés* cette suggestion de blâmer un péché

[110] PG 111, col. 704. Une fois de plus, la *Vie d'André Salos* nous apparaît comme un *remake* des œuvres de Léontios, souvent utile pour lire celles-ci : l'auteur explicite plusieurs thèmes restés implicites de la *VJ* et surtout de la *VS*.

[111] P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981, p. 106-113. Ces séances spectaculaires analogues à un exorcisme rappellent la fonction des ordalies dans le Haut Moyen Age latin : apaiser les tensions et les suspicions au sein de la communauté par une intervention réputée surnaturelle qui dira clairement où sont le bien et le mal ; cf. D. Barthélemy, "Diversité des ordalies médiévales", *Revue historique* 567, 1988, p. 3-25.

à la cantonade, de façon à ce que le pécheur visé comprenne secrètement l'intention et se corrige sans grande scène publique[112].

Pourtant, dans d'autres cas Jean l'Aumônier cherche au contraire à donner toute la publicité possible à la correction d'un pécheur ; il refuse la communion en pleine messe à un diacre brouillé avec quelqu'un[113], c'est devant la foule des mendiants qu'il contraint l'évêque Troïle à faire l'aumône de bien mauvaise grâce (p. 378), c'est en public qu'il chasse les clercs négligents à la messe (p. 397). Mais cette théâtralisation d'une part ne sanctionne que légèrement des péchés relativement légers, d'autre part rejoint le jeu du *salos* : les actes pèsent plus que les paroles, et serviront mieux à l'édification d'autrui. Ainsi le diacre à qui Jean refuse la communion se voit offrir une sortie honorable (promettre de se réconcilier) tandis que son exemple édifie l'assistance. Quand un autre diacre est brouillé avec Jean lui-même, le patriarche fait certes le premier la métanie, mais devant tout le clergé de la cathédrale — et l'on comprend bien que le diacre n'avait d'autre solution que de faire la métanie à son tour. Au fond, Jean retourne la pression sociale du regard des autres contre des pratiques que le christianisme le plus littéral condamne, mais que l'usage social tolère largement : on a peine à croire que le ressentiment d'un mari contre le séducteur de sa femme ou un manque d'attention à la messe aient pu passer pour des péchés graves[114]. Le cas des "médisants" dans le *secreton* du patriarche résume

[112] *Livre des degrés*, *op. cit.* (n. 9), IV 4, col. 90-91. L'auteur invoque aussi l'exemple de Jacob se prosternant devant Esaü pour se réconcilier comme modèle de charité, d'une façon qui rappelle Jean l'Aumônier se prosternant devant le diacre qui lui en veut : *op. cit.*, IX, 20, p. 243-246. La *Vie d'Alexandre l'Acémète* offre un exemple encore plus intéressant, où le saint recourt à cette méthode sans succès : pour reprendre un frère dissolu, Alexandre lui dit simplement "voleur" "comme en énigme" ; mais le frère croit à une simple plaisanterie, et Alexandre devra parler plus directement (éd. de Stoop p. 695). Dans la même *Vie*, le saint attaqué publiquement par un diacre du nom de Malchus (!) se contente de dire doucement "Et le nom de ce serviteur était Malchus" (*Jean* 18, 18), citation qui lui assure l'appui des spectateurs (éd. de Stoop p. 690) ; l'histoire est évidemment montée de toutes pièces, mais elle est révélatrice d'un mode idéal de discours du saint.

[113] *VJ* p. 363-364. Le grand nombre des présents sert ici le dessein du patriarche ; le diacre, "qui aurait eu honte de répliquer au patriarche devant un si grand nombre de clercs", se rend tout de suite.

[114] A titre d'exemple, le manque d'attention des fidèles à la messe était régulièrement déploré par les prédicateurs ; voir J. VAN DER PLOEG, "Une homélie de Jacques de Saroug sur la réception de la sainte communion", *Mélanges Eugène Tisserant* III, 1964, p. 395-418 : Jacques se plaint de voir un bon nombre des fidèles partir au renvoi des catéchumènes, *i. e.* après l'Évangile. Georges de Choziba se plaignait même de la tenue de ses moines à la messe : *An. Boll.* 7, 1888, p. 343-346. Voir ANASTASE, *Sur la sainte Synaxe*, PG 89, col. 825-850, et surtout le tableau délicieux de la *Vie d'André Salos* où André voit les démons de

cette combinaison de douceur et de sévérité pour l'exemple : si un des présents commence à médire, Jean détourne la conversation sans le reprendre ouvertement ; mais si le fautif persiste, il est exclu pour l'exemple (p. 364). C'est en effet de la collectivité qu'il s'agit, et Léontios nous présente comme le fruit des efforts du patriarche une communauté où tous apportent leurs biens à l'Église comme au temps des apôtres (p. 376), et où une des plus grandes villes de la chrétienté vit aussi pieusement qu'un monastère[115]. Syméon cherchait le même but à Émèse.

Cette proximité avec la déraison se retrouve dans l'attitude de Jean face au raisonnement. Des monophysites théodosiens viennent lui reprocher de se fier pour sa foi à autrui (Moschos et Sôphronios) malgré son rang de patriarche. Jean les amène à reconnaître par écrit qu'ils croient eux aussi ce qu'ils n'ont pu constater par eux-mêmes, la descente de l'Esprit Saint au baptême et à l'Eucharistie : ils croient donc eux aussi au témoignage d'autrui (p. 386). Et Léontios de citer à ce propos *I Corinthiens* 1, 27, Dieu "a choisi ce qu'il y a de fou et d'inexpert dans la sagesse du monde pour confondre les sages", l'un des passages appliqués d'habitude aux *saloi*.

5) Les *saloi* après l'iconoclasme

La vague des *saloi* semble s'essouffler après le VIIe siècle, et nous ne verrons plus désormais dans nos sources que quelques *saloi*, bien fades par comparaison à Syméon et Vitalios[116]. Il faut peut-être y voir l'effet de la condamnation formulée par le canon 60 du concile Quinisexte de 692, qui selon L. Rydén vise les *saloi* : "ceux qui feignent la possession démoniaque et imitent leurs façons par la corruption de leurs actions doivent être châtiés de toutes les manières"[117] ; les pères conciliaires

l'ennui, de l'acédie et du baillement affairés à détourner les fidèles de la liturgie (PG 111, col. 732-733).

[115] "Si bien que jusqu'aujourd'hui sa pieuse institution des monastères persiste et que sa ville de ce fait vit à la manière d'un monastère", p. 398 : en fait, il ne s'agit que de l'existence de monastères urbains, et non de l'existence de chaque laïc ; mais la formulation de Léontios est ici volontairement ambiguë. C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres 1980, p. 64-65, a bien vu que le *salos* est en un sens une façon de christianiser l'espace urbain habituellement rebelle aux moines.

[116] Cf. RYDÉN 1981, p. 111-113 ; cf. pour la dernière période de Byzance D. M. NICOL, *Church and Society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge 1977, p. 43-45.

[117] Τοὺς τοίνυν δαιμόνας ὑποκρινομένους καὶ τρόπων φαυλότητι προσποιήτως τὰ ἐκείνων

justifient leur jugement par l'idée que celui qui feint la possession diabolique s'attache au démon et risque par là-même de devenir le jouet du diable au lieu d'être son vainqueur ; ce retournement de l'idée de la *monomachia* du *salos* avec le diable va fonder toutes les critiques ultérieures des *saloi*[118]. La situation des *saloi* après l'iconoclasme est de toute façon radicalement différente de celle de la *salè* des Tabennésiotes ou de Syméon : le simple fait qu'il y ait eu des devanciers dont la sainteté a été reconnue rend l'incognito du *salos* extrêmement difficile. D'une part, les exemples de Syméon et d'André (qu'on croit être un saint réel de la haute époque) confèrent à ce type de sainteté une légitimité sur laquelle l'Église ne peut plus revenir ; d'autre part, des abus ont déjà eu lieu et ont surtout été signalés et reconnus par le Quinisexte. La situation devient inconfortable pour les spectateurs des *saloi*. Face à un *salos* comme Syméon, le protocomète se demandait s'il avait affaire à un fou ou à un saint ; après l'iconoclasme, une troisième hypothèse s'impose aux esprits, celle d'un simulateur ou d'un ascète suivant l'exemple des grands anciens qui a manqué son coup et a été vaincu par le démon au lieu de le vaincre. De leur côté, les *saloi* sont désormais guidés par des précédents livresques reconnus auxquels ils essaient de se conformer et par rapport auxquels ils s'orientent, par rapport auxquels leurs hagiographes essaient de les justifier.

Certes, nous connaissons encore un cas où le *salos* et son public sont encore entièrement enfermés dans le dilemme : saint ou fou ? Au XIe siècle, Nicolas de Trani que nous connaissons uniquement par des sources occidentales commence sa carrière en Achaïe à huit ans, en criant sans cesse à tue-tête "Kyrie eleison" : sa mère le croit fou et le fait enfermer dans le monastère de saint Luc par les moines qui ne lui ménagent pas les coups. Puis, dans une pérégrination curieuse par Naupacte et Otrante, le saint arrive à Trani où il rassemble les enfants de la ville en leur offrant des fruits et organise avec eux une procession permanente dans la ville, portant la croix et continuant à hurler "Kyrie eleison." Lorsque Nicolas meurt à Trani, on le reconnaît enfin comme saint, et l'évêque est supposé l'avoir reconnu comme tel dès son arrivée ; mais la grande majorité de la population le prenait pour un fou, et personne ne l'a jamais pris pour un simulateur[119]. Il faut

σχηματιζομένους ἔδοξε τρόπῳ ἐπιτιμᾶσθαι παντὶ, Mansi XI, col. 969. L'identification avec les *saloi* semble certaine.

[118] "Il est clair que celui qui se familiarise avec l'Adversaire s'assimile à lui par son contact", *loc. cit.* ; cf. Dagron 1990, p. 935.

[119] *AA SS Juni* I, 2 juin, p. 229 ss ; *Vie* d'après Bartholomée p. 231-237 ; *Vie* par Aldeferius, p. 238-242 ; bon résumé par B. Leib, *Rome, Byzance et Kiev*, Paris 1924, p. 96-98 ; voir en

probablement rapprocher de ce cas le *salos* Constantin Skanthis de la *Vie de Léontios de Jérusalem*, au XIIe s., qui ne s'arrête de crier Kyrie Eleison que pour rendre hommage à la sainteté de Léontios[120].

Mais les autres *saloi* tardifs qui nous sont mentionnés vivent sous le signe de cette nouvelle ambiguïté due à un rôle social désormais trop bien connu. Les sources laissent deviner l'existence de vrais et faux fous comiques, indécents et provocateurs, traînant librement dans les rues, protégés par une faveur du public qui va de l'indulgence à la vénération. Ainsi, Syméon le Nouveau Théologien se plaint dans une de ses catéchèses de ceux qui contrefont les *saloi* : "Et de même ceux qui contrefont le fou et disent hors de propos des plaisanteries et des billevesées, commettent des indécences, et font rire les autres, on croit qu'ils s'efforcent de cacher leur vertu et leur impassibilité par ces façons, ces paroles et ces actes, et on les honore comme saints et impassibles"[121]. Kékauménos insiste lui aussi sur le danger de frayer avec les *saloi*, vrais ou faux, parce qu'ils sont entreprenants : "Ne plaisante pas avec un fou ; il risque en effet de t'insulter et de te tirer la barbe, et vois quelle serait alors ta honte : si tu te laisses faire, les rieurs seront de son côté ; et si tu le bats, les gens t'adresseront reproches et injures. C'est la même chose pour ceux qui contrefont la folie : je te recommande d'avoir pitié d'eux et de leur faire l'aumône, mais sans te laisser aller à plaisanter et à rire avec eux ; c'est inopportun. J'ai vu de mes yeux des gens qui, en riant et en plaisantant avec des hommes de cette espèce, ont provoqué leur mort. N'injurie ni ne frappe un *salos*, quel qu'il soit"[122]. On notera la gêne de Kekauménos qui reste très

---

dernier lieu O. Limone, "Le tre *Vite* di S. Nicola Pellegrino", in Idem, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letterature agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988, p. 131-168. Dans ces *Vies* délicieuses, on retrouve toute la spontanéité de la *VS* et des textes de la haute époque, et tous les traits classiques : Nicolas vit un certain temps en *boskos* en Achaïe, prie la nuit en secret, est accompagné pendant un temps par une femme déguisée en moine, convertit immédiatement les aumônes d'argent qu'on lui donne en dons pour les enfants ; il applique littéralement le commandement évangélique, prendre sa croix et suivre Jésus. Noter p. 235 l'épisode où dans une procession Nicolas se prosterne à dessein devant un passant juif et non devant l'icône de la Vierge : le *salos* se moque à la fois du culte officiel et des barrières sociales.

[120] Ch. 31-32, éd. D. Tsougarakis, *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, Leyde - New York - Cologne 1993, p. 66-68.

[121] *Catéchèses*, éd. Krivochéine, III, p. 156-158 : ἀλλὰ γὰρ καὶ τοὺς τὸν σαλὸν ὑποκρινομένους καὶ ἀστεῖα καὶ φλυαρίας λέγοντας ἀκαίρως, σχήματά τε ἀπρεπῆ διαπραττομένους καὶ τοὺς λοιποὺς κινοῦντας πρὸς γέλωτα, ὡς τὴν ἀρετὴν αὐτῶν καὶ ἀπάθειαν διὰ τῶν τοιούτων δῆθεν ἐπιτηδευμάτων καὶ σχημάτων καὶ λόγων καλύπτειν σπουδάζοντας λογισάμενοι, ὡς ἀπαθεῖς καὶ ἁγίους τιμῶσι.

[122] *Stratègicon*, éd. B. Wassiliewsky et V. Jernstedt, p. 63 ; trad. Dagron 1990 ; voir

allusif sur "ceux qui contrefont la folie", et se garde bien de nous dire dans quel but ils le font. A Thessalonique, Grégoire le Décapolite a été de même importuné par un *salos* mauvais plaisant qui, pour son hagiographe, ne pouvait être qu'une figure du diable[123]. Dans son commentaire du canon 60 du Quinisexte, Balsamon les décrit comme suit : "Quant à moi, voyant beaucoup de ces gens parcourir les villes sans être punis, mais au contraire choyés par certains comme s'ils étaient sanctifiés, je cherche la cause de cette anomalie"[124]. Il est vraisemblable que beaucoup des "saints" populaires si critiqués par les intellectuels du XIIe s. se rapprochaient de cette catégorie du *salos* errant[125]. En revanche, c'est un vrai saint, "une sorte de pieux cynique, comme un Diogène, feignant la folie en apparence ... (qui) surgit tout d'un coup pour entrer auprès de l'impératrice Théodora ... nu de la tête aux hanches", qui à Constantinople a été le mentor spirituel du futur évêque Jean d'Héraclée, l'oncle de Nicéphore Grégoras ; on voit qu'il a ses entrées au palais et que sa sainteté est reconnue[126]. Maxime le Kausokalyvite dans sa jeunesse à Constantinople a une vision prolongée

GROSDIDIER 1970, p. 300-301.

[123] *Vie de saint Grégoire le Décapolite*, 15, éd. Dvornik p. 59-60 ; le diable "prenant l'apparence d'un des *saloi* de la ville" saute sur les épaules du saint et éclate de rire. Tout dans ce bref tableau du *salos* l'assimile au diable : il se perche sur l'épaule d'un homme comme un singe (cf. DAGRON 1990, n. 40) et il disparaît dès que Grégoire fait le signe de croix.

[124] Rallès-Potlès, II, p. 441-442 ; trad. DAGRON 1990.

[125] Voir l'excellent article de P. MAGDALINO, "The Byzantine holy Man in the 12th Century", *The Byz. Saint*, p. 51-66 : Eustathe de Thessalonique et Tzetzès ne sont pas assez précis pour garantir le fait, et ils n'ont pas les scrupules de Balsamon qui a reconnu un saint dans un de ces vagabonds ; mais le phénomène global est clairement établi, ainsi que les réticences du haut clergé. Dans son catalogue des mentions de "saints" chez Nicétas Choniate, on notera en particulier le passage de Nicétas Choniatès (Van Dieten p. 558 ; Bonn p. 737-738) où Isaac II recourt aux services de certains de ces "saints" : D. Tsougarakis, *op. cit.*, p. 165 a proposé d'y reconnaître des *saloi*, mais le texte ne permet pas de trancher (la seule chose sûre est qu'il s'agit de gyrovagues) ; un autre passage (Van Dieten p. 448-449, Bonn p. 590-591) montre en revanche sûrement un vrai *salos* prophétique, Basilakios à Rhaidestos, souvent incompréhensible ou muet, et qui s'exprime par des gestes prémonitoires plus que par le discours (il frappe d'un bâton les yeux de l'image d'Isaac et veut lui enlever son couvre-chef ; Isaac sera de fait aveuglé et détrôné). Il se peut que certains des saints auxquels recourt Isaac Ange pendant la révolte de Branas (Van Dieten p. 383, Bonn p. 498-499) soient eux aussi des *saloi*.

[126] V. LAURENT, "La vie de Jean, Métropolite d'Héraclée du Pont", *'Αρχεῖον Πόντου* 6, 1934, p. 1-67 ; le passage en question est à la p. 38, καί τις εὐσεβὴς κυνικός, ὡς εἰπεῖν Διογένης, μωρίας μὲν ὑποκριτὴς τὸ φαινόμενον, ... προσίεται ἐξαίφνης, εἰσήει πρὸς τὰ βασίλεια, Θεωδώραν ἐπισκεψόμενος, ... γυμνὸς δὲ καὶ ὅσον τὸ ἐκ κεφαλῆς ἄχρι γλουτῶν ἱματίων γε ἕνεκα.

de la Vierge dans sa gloire céleste et "du fait de cette vision extatique, il paraissait à tous avoir perdu l'esprit, comme ce grand André de jadis pour le Christ ; si bien que tous supposaient que Maxime lui aussi feignait la folie pour le Seigneur, et ils le tenaient et le considéraient plutôt pour un miracle que pour un fou et un insensé"[127].

L'ambiguïté qui environnait la figure de Syméon à Emèse a donc disparu parce que la place sociale acquise par le *salos* pose problème : s'il est reconnu d'avance comme saint, il ne peut plus être ni *salos* souffrant, ni *salos* subversion vivante de la société. Les bouffonneries du *salos* devaient donc paraître comme une absurdité gratuite qui fait le jeu du diable, et susciter la désapprobation des théologiens. C'est peut-être en réaction à ces pratiques que nous rencontrons quelques rares exemples de *saloi* passifs au sein des monastères, relativement bien admis, probablement parce qu'ils restent passifs et se placent sous le contrôle d'une autorité spirituelle qui s'en porte garante. L'un des moines de Syméon le Nouveau Théologien, Hiérothée, avait repris l'ascèse de la *salè* des Tabennésiotes en cultivant une apparence de débilité mentale et en accumulant les sottises ; Syméon n'est pas dupe, mais joue le jeu en lui infligeant des punitions diverses — et ne l'assimile donc en rien aux imposteurs qu'il dénonce dans ses *Catéchèses*[128]. Un autre *salos*, Luc d'Éphèse, ne nous est connu que par une phrase de la *Vie de saint Lazare le Galésiote* ; il suivait les traces de la *salè* des Tabennésiotes, puisqu'on nous le présente à la cuisine du couvent en pleine nuit. De plus, sa sainteté est déjà reconnue : il n'apparaît dans le texte que parce qu'il a une vision que son abbé accepte aussitôt comme authentique[129]. Ceci nous amène à un problème particulièrement délicat : le propre père spirituel de Syméon le Nouveau Théologien, Syméon Eulabès du Stoudion, a-t-il vécu en partie comme un saint fou ? L'hypothèse a déjà été souvent avancée[130] à cause

---

[127] 'Απὸ δὲ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ θεωρίας τοῖς πᾶσιν ἐδόκει ὡς ἔξηχος, ὡς ὁ διὰ Χριστὸν 'Ανδρέας ἐκεῖνος ὁ μέγιστος· ὅθεν καὶ πάντες ἐκεῖνον ὑπετόπαζον εἶναι καὶ Μάξιμον μωρίαν ὑποκρινόμενον διὰ Κύριον, καὶ διὰ θαύματος μᾶλλον εἶχον αὐτὸν καὶ ἑώρων ἢ σαλὸν καὶ μωρὸν λογιζόμενοι, F. HALKIN, *An. Boll.* 54, 1936, p. 70-71.

[128] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 52-57, éd. Hausherr p. 68-76 ; cf. GROSDIDIER 1970, p. 302, n. 67. Là encore, le *salos* ne réussit pas à se masquer vraiment : si certains moines ne le supportent pas, ce n'est pas comme fou, mais parce que ses excentricités les excèdent (p. 76).

[129] "Le moine Luc qui passait sa vie à mimer la folie pour être trouvé sage en Christ, sur lequel j'aurai beaucoup à dire si j'entreprends de raconter son histoire par le menu, couché dans la cuisine ... ", *AA SS Nov.* III, chap. 200, p. 569 ; malheureusement, la *Vie de Luc* que l'hagiographe nous promet dans ce même passage ne nous est pas parvenue.

[130] Cf. I. ROSENTHAL-KAMARINEA, "Symeon Studites, ein heiliger Narr", *Akten des XI.*

surtout d'un passage de la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* qui dresse un tableau étonnant de Syméon Eulabès : "Mort par avance dans sa chair par une extrême impassibilité, encore vivant dans ce monde il a su étouffer les tendances naturelles de la chair, et face aux corps qui s'approchaient de lui il avait les sensations d'un cadavre face à un cadavre ; mais il feignait de ressentir une sensation, d'une part pour dissimuler le trésor de son impassibilité ... d'autre part pour racheter de l'abîme de perdition et de la mort certains (et si possible tous ceux de ce monde) secrètement grâce à cet appât" ; ce texte de Nicétas Stéthatos lui attribue un comportement analogue à celui de Syméon Salos, masquant son impassibilité et son apostolat sous une apparente indécence[131]. Le comportement de Syméon Eulabès a sans aucun doute suscité de violentes critiques, que son disciple reprend de façon provocante dans ses *Catéchèses* : on prend Eulabès pour un fou (*moros*) et on rougit de suivre son exemple [132]. Or, il ne faut jamais rougir de son père spirituel ni se scandaliser d'un comportement apparemment choquant[133], ni écouter ceux qui vous mettent en garde contre lui en s'écriant qu'il n'est qu'un imposteur[134]. Tous ces gestes apparemment scandaleux ne sont que la preuve d'une pureté surnaturelle qui se plaît à fuir la vaine gloire, à rechercher l'humiliation à la suite du Christ, à sauver d'une

Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958, Munich 1960, I, p. 515-520, qui avance l'hypothèse du *salos* et défend la sainteté de Syméon Eulabès sans bien prendre conscience de l'ambiguïté foncière de ce comportement. L'hypothèse a été reprise et développée par H. J. M. TURNER, *Saint Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* , Leyde 1990, p. 62-64, qui a rassemblé dans les textes de Syméon les citations qui suivent.

131 Ἐκεῖνος δὲ προνεκρωθεὶς ἐξ ἄκρας ἀπαθείας τὴν σάρκα, ἔτι περιὼν τέλεον τὰς ἐμφύτους ἀπεμαράνθη κινήσεις αὐτῆς καὶ οἷα νεκρὸς πρὸς νεκρὸν αἴσθησιν ἔχων ἐν τοῖς αὐτοῦ πλησιάζουσι σώμασιν, ὑπεκρίνετο τὴν ἐμπάθειαν, τοῦτο μὲν συσκιάζειν βουλόμενος τὸν τῆς ἀπαθείας αὐτοῦ θησαυρόν ..., τοῦτο δὲ καί τινας εἰ οἷόν τε καὶ πάντας τοὺς κάτω κειμένους τῷ δελεάματι τούτῳ λανθανόντως τοῦ βυθοῦ τῆς ἀπωλείας καὶ τοῦ θανάτου λυτρώσασθαι, NICÉTAS STÉTHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, 81, éd. Hausherr p. 110. Le texte de Nicétas Stéthatos me semble évoquer à dessein celui de Léontios sur l'impassibilité de Syméon Salos, ainsi sans doute que celui de la *Vie d'André Salos* qui en découle, pour placer Syméon Eulabès dans la lignée d'un saint déjà reconnu (idem TURNER). L'un des *Hymnes* de Syméon le Nouveau Théologien est encore plus net : "il (Syméon Eulabès) n'éprouvait aucune honte devant un corps humain quel qu'il fût, ni à en voir nu ni à être vu nu" (*Hymne* XV, v. 207-208, éd. Koder p. 294) ; voir aussi les *Kephalaia* III, 37, éd. Darrouzès p. 89, et le *Traité éthique* VI, 202-211, éd. Darrouzès II, p. 314.

132 *Catéchèse* VI, 300-308, éd. Krivochéine II p. 40-42, où il est malaisé de distinguer les accusations portées contre Eulabès qui sont indissolublement liées à celles des Pharisiens contre le Christ. Voir aussi *Hymnes* XV, 209-219, *loc. cit.*, qui fait allusion à ces griefs.

133 *Catéchèse* XX, 80-87, éd. Krivochéine II, p. 336-338.

134 *Catéchèse* XXXVI, 99-125, éd. Krivochéine III, p. 338-340.

façon inattendue les âmes, à se jouer de la sagesse humaine — les parallèles avec Syméon Salos sautent aux yeux. Qui était donc Syméon Eulabès, grand spirituel jouant parfois le *salos*, ou moine égaré et indécent ? Nos sources sont toutes liées à Syméon le Nouveau Théologien et ne nous permettront donc jamais de dépasser l'image hagiographique retenue par le génial disciple d'Eulabès. Mais notons en revanche que, pour défendre Syméon Eulabès, ses apologistes n'ont pas trouvé de meilleure parade que l'assimilation aux *topoi* connus pour les *saloi* : à côté de la masse des faux saints fous condamnés par Syméon le Nouveau Théologien, nous retrouvons cette élite infime (un seul représentant !) d'une sainteté qui dépasse les règles habituelles du monachisme. Dans tous ces cas, le *salos* n'échappe pas à un jugement immédiat d'une autorité qui l'authentifie comme saint ou le rejette comme simulateur.

Trois textes nous montrent une réaction différente face aux *saloi*, en les justifiant comme antidotes de l'orgueil intellectuel. Léon VI dans son *Hypotypôsis* réserve cette forme d'ascèse à ceux que guette l'orgueil de l'intelligence et de la culture[135]. La *Vie de saint Basile le Jeune* montre dans la vision de Grégoire qu'à la Résurrection les *saloi* formeront un groupe spécial d'élus, "ceux qui ont paru fous pour le Christ ... une autre troupe très petite ... c'étaient ceux qui, par la folie feinte, ont vaincu le sophiste du mal. En effet, s'étant montrés fous pour le Seigneur dans ce monde de vanité, ayant subi des hommes une foule d'outrages et de mauvais traitements, ils ont reçu ici (au Paradis) une gloire supérieure, car, ayant haï du fond de leur cœur la gloire vaine et souillée de ce monde, ils l'ont rejetée, et ils ont vaincu le sophiste du mal dans un concours de sophistique où ils ont démonté très sagement et avec patience ses ruses"[136]. La *Vie d'Athanase l'Athonite* fournit le répondant concret de ces textes théoriques. Arrivé à l'Athos sous un faux nom pour fuir la gloire de ce monde, Athanase se présente à un des moines comme un naufragé (un souvenir de Bessarion ?) et se fait son disciple ; cherchant une ruse pour vaincre le diable, il invente de se dire illettré et

---

[135] *Hypotypôsis* III, 56-58 ; éd. Papadopoulos-Kérameus, *Varia graeca sacra*, p. 243. Voir J. Grosdidier de Matons, "Trois études sur Léon VI", *TM* 5, 1973, p. 217-218.

[136] Οἱ διὰ Χριστὸν μωροὶ δόξαντες ... ἑτέρα συναγωγὴ ὀλιγοστὴ πάνυ ... οὗτοι δὲ ὑπῆρχον οἱ μωροποιΐᾳ τὸν σοφιστὴν τῆς κακίας καταγωνισάμενοι. Ἐν γὰρ τῷ ματαίῳ τούτῳ κόσμῳ μωροὺς ἑαυτοὺς ἀποδείξαντες διὰ τὸν Κύριον καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μεγάλως τιμωρηθέντες καὶ ἐξουθενηθέντες πλειόνως ἐνταῦθα ἐδόξασε τούτους ὁ Δικαιοκρίτης. Ἐπειδὴ τὴν ματαίαν καὶ ἐβδελυγμένην δόξαν τοῦ κόσμου ἀπὸ καρδίας μισήσαντες ἀπώσαντο καὶ τὸν σοφιστὴν τῆς κακίας κατεσοφίσαντο πανσόφως καὶ μεθ'ὑπομονῆς τὰς μηχανὰς αὐτοῦ διαλύσαντες, *Vie de saint Basile le Jeune*, éd. Vilinskij p. 78-79.

de demander à son père spirituel de lui apprendre les lettres (avant sa fuite, Athanase enseignait à l'université impériale !). Il joue le jeu à fond, faisant semblant de ne pas y arriver, anônnant sa lecture à la synaxe ; "on pouvait voir cette très sage naïveté jouant ou se jouant et le sage triomphant du mal par sa sophistique"[137]. "Fous" souffrants, passifs et humbles : cette façon de voir permet de désamorcer le danger inhérent aux *saloi*, en le réservant de préférence à un petit groupe d'élite, doté d'une formation intellectuelle, et surtout en tirant le *salos* vers l'*idiôtès*, le bienheureux ignorant qui reçoit la sagesse divine par son humilité ; l'ambiguïté entre lutte contre le démon et possession démoniaque disparaît, il n'est plus question que d'une forme extrême d'humilité.

La popularité même des *saloi* engendre donc la méfiance des auteurs : qui décide que le *salos* est un saint et non un imposteur ? Syméon le Nouveau Théologien répond que c'est le charismatique, comme lui, qui sait discerner le vrai serviteur du Christ comme Syméon Eulabès et Hiérothée. Mais cette réponse n'en est une qu'en apparence ; elle ne fait que renvoyer à une deuxième question : qui est charismatique ? La carrière mouvementée de Syméon le Nouveau Théologien est là pour rappeler la difficulté de cette question. Pour un auteur comme Kékauménos, le "fou" réel ou feint rencontré dans les rues est à éviter, justement pour ne pas avoir à répondre à cette question. Le texte de Kékauménos montre en effet qu'il sait bien en général qu'il y a de vrais fous et d'autres qui feignent de l'être, soit par sainteté, soit par simulation, mais que dans les cas concrets il ne sait pas comment discerner les uns des autres : "Écoute le message que veut te transmettre celui qui domine le *salos* et ne le méprise pas lui-même ; peut-être veut-il se servir du *salos* pour te manœuvrer" [138]. Kékauménos évite de trancher ; il ne précise pas de quel côté se trouvent ceux qui contrefont la folie, avec Dieu ou avec le diable, et précise encore moins qui est celui "qui domine le *salos*" ; comme, dans tous les cas, le "fou" est un porteur de forces surnaturelles, il vaut mieux l'éviter par simple prudence.

Plusieurs auteurs enfin tranchent ce dilemme devant lequel hésitait Kékauménos et nous présentent des saints qui abandonnent volontairement la carrière de *saloi*. Le père spirituel de Nikôn de la Montagne Noire, Luc d'Anazarbe, a essayé cette forme d'ascèse pour ensuite l'abandonner et l'interdire à son disciple[139]. Balsamon justifie le

---

[137] Ἦν οὖν ἰδεῖν νηπιότητα πάνσοφον παίζουσαν ἢ παιζομένην καὶ τὸν σόφον τὴν κακίαν κατασοφιζομένην, *Vie d'Athanase l'Athonite*, 41-43 et 48-49, éd. Noret, p. 20-21 et 24-25.

[138] Voir n. 121.

[139] I. DOENS, "Nicon de la Montagne Noire", *Byz.* 24, 1954, p. 135 (qui cite les lettres de Nikôn, hélas inédites) ; notons que lorsque Nikôn rédigea une *Vie* de son père spirituel

canon 60 du Quinisexte par l'avis "de gens qui ont pratiqué cette conduite réputée agréable à Dieu et qui se sont rendu compte qu'elle était pernicieuse et conduisait au diable"[140]. Enfin et surtout, saint Sabas le Jeune a mimé pendant plus de vingt ans le débile muet ; A.-J. Festugière a bien montré que cette folie passive et muette se veut une vraie folie en Christ par opposition à d'autres *saloi* précédents qui auraient manqué leur but[141]. "Le sage en effet ne feignait pas le fou n'importe comment ni sans discernement, à la manière de certains qui, je ne sais comment, se sont abusés à leur insu, qui n'ont pas 'joué' la folie, mais sont réellement devenus fous et en paroles et en actes, et qui, au lieu de 'se moquer des démons et du monde', selon l'expression des Pères, ont abouti à devenir pour eux-mêmes un objet de mystification et de risée. Car, comme ils n'avaient pu encore bien soumettre à la raison la partie irrationnelle de l'âme, ni n'avaient complètement donné les rênes à la partie meilleure, et qu'ainsi ils avaient quitté prématurément la ligne de départ, ils tombèrent facilement dans le précipice de leurs passions, disant et faisant de manière indécente ce qu'il est naturel que disent et fassent les vrais fous. ... Car il ne se présenta en elle (la folie de Sabas) à l'égard de personne rien d'outrageant ni de désordonné, il n'infligea absolument aucune espèce de dommage, comme il est habituel à certains." Pour lutter contre le démon, il faut rester éveillé, et pour rester éveillé il faut rester silencieux ; le comportement de Sabas est donc une critique par l'exemple des erreurs des *saloi* exubérants qui existaient à son époque et un retour à la tradition de la *salè* des Tabennésiotes, le serviteur souffrant que personne ne remarque[142]. Jean

---

sans rien farder, les autres moines trouvèrent le récit si peu édifiant qu'ils suggérèrent des remaniements vigoureux ; Nikôn préféra en fin de compte brûler son texte qu'il jugeait dangereux. Comme Syméon Eulabès, Luc d'Anazarbe devait être une figure peu rassurante dont la sainteté même risquait d'être remise en question si on dévoilait tous ses faits et gestes.

[140] Balsamon, *loc. cit.* (n. 123).

[141] *Vie de saint Sabas le Jeune*, éd. Papadopoulos-Kérameus, *Analekta hiérosolymitikès stachyologias V*, p. 190-359 ; le passage capital dont proviennent les citations suivantes se trouve aux p. 221-222. Voir Festugière 1974, p. 223-249, surtout p. 246-248, auquel j'emprunte sa traduction ; le décompte des 20 ans se trouve p. 238, n. 1.

[142] Il faut en effet corriger sur ce point (avec Rydén 1981, p. 112-113 ; *Vie de Sabas* p. 235) l'hypothèse de Festugière : Philothée Kokkinos ne critique pas implicitement Syméon et André, mais les fous de son époque. Le modèle de la première partie de la *VS* est d'ailleurs à mon sens repris par la précision de Philothée : "c'est seulement après avoir gouverné tout membre et tout sens, au point de ne subir aucune révolte de l'inférieur contre le supérieur, qu'il s'élança, avec la sécurité appropriée, vers cette manière de se jouer du Maître artificieux de la malice" (p. 235) ; comme Syméon, Sabas attend d'avoir atteint la perfection pour se lancer dans cette carrière. La *Vie* précise d'ailleurs que seuls

d'Héraclée restait de même silencieux tant qu'il accompagnait son père spirituel à Constantinople[143], et nous verrons que Cyrille le Philéote identifie lui aussi mutisme et folie pour le Christ.

C'est sans doute dans cette méfiance qu'il faut chercher l'explication d'un autre phénomène de l'époque tardive : le saint ne pratique qu'un temps la folie pour le Christ, et se tourne en fin de compte vers d'autres formes de piété. Ainsi Cyrille le Philéote pratique parfois la feinte folie, mais sous une forme modérée et passive : interrogé par un magistrat qui lui demande d'où il vient, il fait le muet et désigne le ciel d'un mouvement de tête[144]. Plus tard, il fonde au contraire un couvent, et sa *Vie* nous rapporte une longue diatribe contre les moines gyrovagues, véritable peste du monachisme, bien que dans leurs rangs il y ait un très petit nombre qui, *comme lui dans son pélerinage de jeunesse*, le font pour le Seigneur ; l'exemple du saint fou ou gyrovague est ainsi à la fois limité dans le temps (quelques rares fois dans sa jeunesse) et dans le nombre (très rares sont les élus)[145]. Maxime le Kausokalyvite a fait pendant sa jeunesse le *salos* à Constantinople ; mais dès qu'on le conduit devant l'Empereur, il exhibe sa connaissance de l'Écriture, et il repart bientôt vers l'érémitisme[146]. Léontios de Jérusalem au XIIe siècle commence sa carrière à Constantinople comme *salos* ; mais ce n'est qu'un passage initiatique destiné à prouver sa sainteté, d'ailleurs fortement modelé sur la VS[147]. Cette brièveté dans le temps est compensée par un autre aspect,

---

"un ou deux" ont atteint leur but sur cette voie (p. 229), et l'identification par L. Rydén de ces "un ou deux" avec Syméon et André me semble l'interprétation la plus éclairante.

143 *Op. cit.* (n. 125), p. 38-40.

144 *Vie de saint Cyrille le Philéote* , 15, 1, éd. Sargologos p. 86 : καὶ τοῦτο ἔθος ἦν τῷ ὁσίῳ ἔστιν ὅτε μωροποιεῖν κατὰ Θεόν, " le saint avait aussi coutume de faire parfois le fou pour Dieu." La scène de l'interrogatoire est évidemment suspecte par sa trop grande parenté avec les interrogatoires des Passions de martyrs qui se déclarent citoyens du ciel.

145 *Op. cit.*, 24, éd. Sargologos p. 112-117.

146 *Op. cit.* (n. 126), p. 71 ; si je comprends bien le texte, Maxime répond uniquement par des citations scripturaires, continuant cette attitude d'application directe de l'Évangile que nous avons déjà rencontrée. Notons que plus tard à l'Athos il passera un temps pour démoniaque à cause d'une vision, et entretiendra cette illusion dans l'esprit des autres moines pour progresser en humilité (p. 79).

147 *Vie de Léontios de Jérusalem* , chap. 7-9, éd. Tsougarakis p. 40-44. Le démarquage de la VS est garanti par l'usage du mot *pallion* sorti depuis de l'usage (de l'aveu même de l'auteur) ; il ne retient d'ailleurs de la VS que ce qui est un test de sainteté (brûler l'encens dans son manteau) et non une bouffonnerie. On remarquera que le saint jette ensuite ce même manteau, puis lui-même, dans un four pour être sûr de ne pas être trompé par les démons : il en sort indemne comme les trois enfants dans la fournaise, ce qui est une preuve de sainteté au plus tard avec la *Vie de saint Sabas* (voir FLUSIN 1983, p. 193 -194).

la pérégrination incessante (contraire aux canons) qui caractérise ces saints de la Byzance tardive[148]. C'est ce qui explique une autre idée de l'époque : les vrais fous pour le Christ sont en nombre infime. Pour Philothée Kokkinos, il y en a eu un ou deux seulement avant Sabas le Jeune, pour la *Vie de Basile le Jeune* c'est la seule "troupe très peu nombreuse" parmi les élus ; pour Cyrille le Philéote, il y a bien quelques saints dans la foule des moines gyrovagues, mais si peu que la règle à suivre n'en tient pas compte. Pour Balsamon, il y a bien eu au moins un vrai saint fou de son temps, Staurakios Oxeiobaphos, qu'il n'a pas su reconnaître et qu'il a donc persécuté par ignorance, mais cela n'empêche pas que, dans le doute, il vaut mieux enfermer les fous, saints ou pas. Le vrai saint fou est envisagé par les autorités ecclésiastiques et les théologiens comme un cas-limite, trop rare pour que la réglementation générale en tienne compte : il est en fait rejeté dans le passé lointain ou dans l'exception — deux notions presque synonymes pour les Byzantins.

6) Les *yurodivi* russes

Notre propos ne sera pas de présenter une étude des Fous-pour-le-Christ en Russie (*yurodivi*) et en Occident, mais uniquement de dégager quelques parallèles avec les *saloi* byzantins de la haute époque. En Russie, les *yurodivi* ont probablement été inspirés par le succès prodigieux de la *Vie d'André Salos*, traduite peu de temps après la conversion de la Russie[149] ; cette tradition se développe néanmoins

---

Mais en revanche certains traits de Léontios rappellent les *saloi* méso-byzantins : il provoque les soufflets par ses pitreries, certains le tiennent pour un saint et d'autres pour un fou ou un possédé. C. Mango, dans G. Cavallo, éd., *L'Uomo bizantino*, Bari 1992, p. 4, a raison de noter que le saint fou n'est pas "institutionnalisable" d'après l'exemple de Léontios qui exercera ensuite les plus hautes fonctions, mais ce revirement de Léontios s'explique d'abord par la suspicion qui entoure les *saloi* de cette époque.

[148] D. M. Nicol, "*Instabilitas Loci* : the Wanderlust of Late Byzantine Monks", in : W. J. Sheils, éd., *Studies in Church History* 22, Oxford 1985, p. 193-202.

[149] Cf. les ouvrages cités à la n. 2 sur la diffusion de la *Vie d'André Salos* en Russie ; l'article de J. Wortley, "Hagia Skepê and Pokrov Bogoroditsi : a curious coincidence", *An. Boll.* 89, 1971, p. 149-154, suggère une diffusion très rapide d'une fête byzantine en Russie, fête liée à une vision aux Blachernes dont les chap. 203-204 de la *Vie d'André* se font justement l'écho (mais voir *contra* L. Rydén, "The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov", *An. Boll.* 94, 1976, p. 63-82). Certaines *Vies* russes comme celle de Procope doivent des passages entiers à la *Vie d'André Salos*.

d'une façon autonome qui est intéressante pour nous parce qu'elle reproduit certaines phases et ambiguïtés de l'évolution des *saloi* byzantins. Le problème majeur est celui de la fiabilité des sources : sauf de rares exceptions, les *Vies* de ces saints sont des textes relativement récents et insipides qui nous documentent davantage sur la constitution de la légende dorée de la "sainte Russie" au XIX[e] siècle que sur ces *yurodivi* eux-mêmes[150]. Le premier *yurodiv* attesté est Isaac, du monastère des Grottes à Kiev : trompé par le démon qui, sous l'apparence du Christ, se fait adorer de lui, il reste à demi-mort dans une sorte de catalepsie deux ans durant. Il réapprend ensuite à manger, marcher, et à aller à l'office — bref, à réintégrer l'humanité normale dont il avait été déchu temporairement. Pour mieux tromper le diable qui l'avait d'abord emporté sur lui (la *monomachia* et ses deux issues possibles dans une seule carrière), il fait le fou, s'arrange pour s'attirer les moqueries de tous et être relégué à la cuisine pour les corvées les plus humbles, exactement comme la *salè* des Tabennésiotes[151]. Les

[150] C'est la thèse majeure de E. THOMPSON (*op. cit.* à la n. 2), très négative envers toute cette tradition : pour elle, il s'agit exclusivement d'une permanence d'un shamanisme foncièrement anti-chrétien, muni après coup d'un habillage idéologique par la tradition des *saloi* byzantins qui n'ont pas exercé de véritable influence sur le développement des *yurodivi* russes, et exalté à contresens par les hagiologues du XIX[e] s. (on retiendra la critique incisive de l'ouvrage de Kovalejskij, p. 51-52). Mais ce jugement souvent intéressant souffre à son tour d'une perspective moralisante à l'intérieur du christianisme, au fond très proche des jugements indignés de Delehaye et Vailhé sur les *saloi* (cf. n. 23) : l'auteur condamne les *yurodivi* parce qu'ils auraient trahi le vrai christianisme — notion qu'elle oublie de définir. C'est ce qui la conduit à ne pas comprendre l'ambiguïté des *saloi* byzantins (*op. cit.*, p. 59-67) ou à croire que Évagre le scholastique condamne les *saloi* (p. 53) alors qu'il les porte aux nues. De même, après avoir bien noté qu'il faut replacer le *salos* dans l'ensemble d'un système social (p. 14-15), E. Thompson dissèque le mélange d'agressivité et d'humilité des *saloi* en attribuant leur agressivité (mauvaise) au shamanisme et leur humilité (bonne) au christianisme (p. 21) : il ne resterait rien de la figure de Syméon Salos si on lui appliquait ce traitement ! En bref, l'auteur me semble refuser la filiation avec les *saloi* byzantins parce qu'elle n'a pas compris leur aspect éminemment subversif que l'on retrouve chez les *yurodivi*. La "filiation" avec le shamanisme n'est pas davantage prouvée par les rapprochements suggestifs que l'auteur présente : l'exemple de Syméon laisserait plutôt penser que le saint fou feint (ou que son hagiographe lui fait feindre) d'adopter le rôle du sorcier tel que se le représente la société environnante, d'où des ressemblances avec les *shamans* qui sont aussi extérieures que celles avec les Cyniques.

[151] Son histoire se trouve dans la *Vie de Théodose de Kiev* par Nestor, commodément accessible dans E. BENZ, *Russische Heiligenlegenden* 1953, rééd. Zürich 1987, p. 160-165 (noter dans l'introduction de D. Tschizewskij les p. 424-434 sur les *yurodivi*). Je dois beaucoup sur ce point aux conseils de E. Patlagean. Je n'ai malheureusement pu avoir accès à l'article de N. CHALLIS et H. DEWEY sur Isaac, "Divine Folly in Old Kievan Literature : the Tale of Isaac the Cave Dweller", *Slavic and East European Journal* 22, 1978.

premiers *yurodivi* errants sont ensuite des *saloi* passifs et souffrants, vagabondant sans abri sous les insultes et les coups, comme Abraham de Smolensk et Procope — qui néanmoins prophétise. On voit ensuite apparaître des *yurodivi* qui, plus que par leur humilité, se font remarquer par leurs gestes prophétiques chargés d'un double sens, à la manière des prophètes de l'Ancien Testament et de Syméon dans certaines de ses activités : au XIVe siècle, Nicolas et Théodore de Novgorod installés de part et d'autre du pont de la ville miment entre eux de façon burlesque la lutte des partis de la ville, c. a. d. ridiculisent le jeu social ; au XVe siècle, Michel de Klops est un moine quasi muet dans son monastère, qui n'a en fait jamais donné de signe de démence, mais multiplie les gestes prophétiques[152]. L'existence des *yurodivi* est paradoxalement attestée par les lois moscovites qui précisent que c'est la seule catégorie sociale qui ne peut prétendre à une indemnité si on l'outrage — le *yurodiv* est institutionnalisé comme "homme sans honneur", ce qui ne s'est jamais produit à Byzance. Enfin, on voit apparaître au XVIe siècle avec Ivan et surtout Basile de Moscou des *yurodivi* actifs, cassant les marchandises à l'étal, chassant le démon d'une icône, réprimandant le tsar : ce sont les émules de Syméon, attaquant les travers de la société et des individus sous le masque de la folie feinte[153]. Peu à peu, le *yurodiv* devient une fonction sociale reconnue, une institution respectée. Ce qui s'amorce à l'époque de Syméon, où certains déjà soupçonnent sa folie d'être feinte, et se confirme à celle de Kekauménos, se retrouve en Russie à partir du XVIe siècle : l'incognito originel du *salos* n'est pratiquement plus possible lorsque tous s'attendent à rencontrer des saints *saloi*. De plus, les *yurodivi* remplissaient en Russie une fonction de critique des abus du prince que nul autre n'aurait pu tenir sans risque, ce qui facilita du

---

L'histoire d'Isaac est trop clairement une *monomachia* avec le diable pour que l'on puisse suivre E. Thompson, *op. cit.* (n. 2), p. 11, lorsqu'elle veut déduire de l'absence de l'expression "fou pour le Christ" avant le XVe s. en Russie la conclusion que les "fous" attestés antérieurement étaient de simples malades mentaux : le mot suit toujours avec retard le phénomène, et Léontios lui aussi n'a pas encore de mot technique pour décrire chez Syméon ce qui est pourtant une pratique déjà connue.

152 G. P. Fedotov, *op. cit.* (n. 2), p. 336 : pour prédire un décès il se frappe la tête, pour signifier à quelqu'un qu'il sera élu archevêque il se met un mouchoir sur la tête. Son entrée au monastère porte la marque de l'ambiguïté foncière du *salos* : entré mystérieusement, il répète les questions qu'on lui pose sans donner ne fût-ce qu'un nom ; les moines affolés le prennent alors pour un possédé et cherchent à l'exorciser !

153 La popularité de Basile le Bienheureux devint prodigieuse ; la grande église du Kremlin lui est consacrée, localisation hautement symbolique puisqu'il était le seul à morigéner le tsar.

même coup leur popularité et leur intégration. Un visiteur anglais de la fin du XVIe siècle était surpris de voir que c'étaient les saints les plus estimés, auxquels personne n'osait toucher, et que les commerçants se jugeaient honorés de se faire voler quelque marchandise par ces *saloi*[154] ! C'est l'exact inverse du *yurodiv* souffrant du début, Isaac de Kiev. Il est vrai que Syméon n'a plus grand chose à voir avec la *salè* des Tabennésiotes, mais les *yurodivi* vont plus loin que Syméon : ils morigènent une société qui est persuadée de leur mission divine et n'ose pas lever la main sur eux. La même pluralité se retrouve ainsi en Russie et en Orient sous le terme unique de *yurodiv* ou de *salos* : être fou-pour-le-Christ impose de manifester sous l'apparence de la folie ou de l'anomalie une logique autre que celle du monde présent, mais la passivité souffrante, l'agressivité ou la théâtralité peuvent toutes trois remplir cette fonction. Notons l'importance de la démonologie et des anges, qui confirme les remarques de E. Benz : le *yurodiv* perçoit sans cesse les puissances invisibles et agit en conséquence. Après le XVIe s., le seul où l'on a canonisé des saints fous, les *yurodivi* déclinent dans l'estime générale ; le tsar Ivan IV se plaint déjà de leur prolifération au milieu de ce siècle et demande au Concile des Cent Chapitres de 1552 de sévir (ce qu'il fit) dans des termes étonnamment similaires à ceux du concile In Trullo ou de Syméon le Nouveau Théologien[155]. Des décrets

---

[154] G. Fletcher, *Of the Russe Common Wealth*, 1588, publié dans : E. A. Bond, éd., *Russia at the Close of the Sixteenth Century*, Londres 1856 (réimpr. Cambridge, Mass., 1965), p. 117-119. "Le peuple les aime parce qu'ils sont comme des bouffons, à faire connaître les fautes de leurs grands que personne d'autre n'ose dire ... d'une façon contrefaite, à l'imitation des prophètes. Ils déambulent nus, sauf un bout de tissu à la taille, les cheveux longs et en désordre ... On les tient pour des prophètes d'une grande sainteté, on leur donne la liberté de parler à leur guise sans le moindre contrôle ... Et s'ils réprimandent quelqu'un ouvertement, il ne réplique rien ... et si l'un d'eux prend une marchandise dans une boutique en passant, pour donner à qui il veut, il (le marchand) se juge béni de Dieu et très obligé au saint homme." Les *saloi* n'ont jamais atteint ce statut d'autorité dans la société byzantine, et on comprend que l'Église ait mis un terme à la canonisation des *yurodivi* au XVIIe s. pour éviter les abus : la reconnaissance sociale contredit l'essence même du *salos*.

[155] Je reprends la traduction de N. Challis et H. Dewey, *op.cit.* (n. 2), p. 8 : "men and (married) women, and unmarried girls and old women ... barefoot and naked, their hair in disarray ; they thrash about and beat themselves, and say that saint Pjatnica and saint Anastasja" ; comme à Byzance après l'iconoclasme, le problème est le doute qui environne la nature réelle des *yurodivi* : "their position in society became more controversial when multitudes of impostors began to appear. ... it was becoming important to distinguish between an authentic ... holy fool ... and a 'false prophet' who posed as a holy fool" (*ibid.*, p. 7-8). La "réponse" du concile des Cent Chapitres est aussi très proche des précédents byzantins : "in the country and in the city, false monks and nuns, women and men, wander around carrying holy icons and prophesying and collecting money for the

de 1636 et 1646 et surtout la répression du schisme des Vieux Croyants les feront rentrer dans l'ombre avant l'engouement slavophile du XIXe siècle.

7) Les saints fous musulmans : continuité ou parallèle ?

Le rigoureux monothéisme musulman semblerait devoir exclure le culte même de "saints" ayant plu à Dieu ; ce culte est pourtant apparu, surtout grâce au soufisme, et est encore vivant de nos jours — que l'on songe aux marabouts du Maroc. Or, l'Islam connaît justement plusieurs catégories de saints qui ressemblent fort aux *saloi*, en particulier les fameux *malamati*, qui enfreignent volontairement toutes les conventions pour s'attirer la réprobation et les châtiments. On retrouve une foule de traits des divers *saloi* byzantins : l'importance du saint caché, la scatologie, l'exhibitionnisme, la fausse naïveté remettant la sagesse de l'interlocuteur en question, la subversion des conventions et du langage, l'opinion générale que le fou est un possédé[156]. La continuité avec l'hagiographie chrétienne, en particulier syriaque, a été souvent supposée, et G. E. Grunebaum a même suggéré une coïncidence dans l'évolution des spiritualités chrétiennes et musulmanes autour de l'an 1000[157]. Nous nous heurtons néanmoins à une difficulté, l'apparition relativement tardive de ces formes de sainteté en terre d'Islam (vers le IXe s. ?). De plus, certaines idées sont indiscutablement propres à l'Islam ; le saint fou se querelle non seulement avec les hommes, mais même avec Dieu, du fait justement de sa possession diabolique : dans l'Islam, Satan est parfois aussi positif, parce qu'en tentant d'empêcher la

building of churches, or simply for themselves. These people shun work and cause scandal among the Orthodox faithful" (trad. E. THOMPSON, *op. cit.*, p. 56).

[156] Les références suivantes sont insuffisantes, mais le problème de l'hagiographie musulmane est de toute façon encore trop peu défriché : A. BAUSANI, "Note sul 'pazzo sacro' nell'Islam", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 29, 1958, p. 94-107 ; J.-C. GARCIN, "Deux saints populaires du Caire au début du XVIe s.", *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 29, 1977, p. 131-143, réimpr. Variorum Reprints, *Espaces, pouvoirs et idéologies dans l'Egypte médiévale*, Londres ; M. MOLÉ, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965 (référence due à L. Rydén), p. 72-83. Je dois beaucoup aux renseignements de D. Aigle. Je n'ai pu trouver I. SHAH, *Wisdom of the Idiots*, Londres 1979.

[157] "Convergence des traditions culturelles en Méditerranée", *Diogène* 71, 1970, p. 1-21, réimpr. Variorum Reprints, *Islam and the Medieval hellenism*, Londres 1976.

création de l'homme il a été en quelque sorte plus monothéiste que Dieu lui-même, qui s'imposait là un concurrent non nécessaire de sa gloire. Les rapports entre fous, hommes, Dieu et Satan sont subtilement modifiés de ce fait. Les soins accordés aux fous sont en revanche bien attestés[158] et semblent montrer que l'idée de la possession diabolique est moins omniprésente qu'à Byzance : on peut en particulier devenir fou d'amour comme dans l'Occident médiéval.

8) L'Occident médiéval

L'idée de la sainte folie n'a jamais réussi à s'imposer pleinement dans l'Occident médiéval, malgré les nombreux exemples accumulés dans les ouvrages de référence, et des cas aussi illustres que saint François d'Assise. Une première raison s'impose : l'Occident n'arrive pas à concevoir la folie comme premièrement ou exclusivement liée à la possession diabolique, parce qu'il l'attribue aussi souvent à des fautes personnelles et surtout à des troubles psychologiques — la terreur du guerrier au combat dans les traditions celtes, et surtout le chagrin d'amour. La *monomachia* avec le diable ne peut s'imposer aux contemporains comme schéma explicatif unique dès lors que les romans courtois présentent des chevaliers fous d'amour, dont l'état ne peut être expliqué directement par une théologie ou une démonologie. Dès qu'il peut y avoir sur le fou plusieurs discours et pas seulement un discours foncièrement théologique, le jeu du *salos* devient impossible. Ceci explique sans doute que le fou ne perd pas sa personnalité juridique, et aussi que les "saints fous" de l'Occident sont soit des saints de l'humilité s'exposant aux coups et au déshonneur comme Hiérothée, soit d'aimables joueurs comme François d'Assise ou plus tard saint Philippe Neri, dont on sait bien à tout instant qu'ils reviendront à l'humanité normale dès que leur jeu théâtral sera fini — chacun sait que ce ne sont pas de vrais fous. L'angoissante ambiguïté d'un Syméon Salos, à propos duquel les spectateurs se demandent sans cesse s'il parle folie ou sagesse divine, ne peut exister en Occident. Certains des éléments typiques de l'image de la folie des *saloi* se rencontrent pourtant

[158] Voir l'excellent article de M. Dols , "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine", *DOP* 3, 1984, p. 135-148 ; la n. 7 p. 136 déplore le manque d'études sur le saint fou musulman, mais je n'ai pas réussi à trouver le livre de l'auteur annoncé à la n. 104 p. 148, *Majnûn : the Madman in Medieval Islamic society.*

— la bestialisation volontaire ou non, l'ensauvagement[159] — mais ils ne peuvent produire que la figure du *salos* pénitent et souffre-douleur parce que, pour l'Occident, le vrai fou sort de l'humanité pour ainsi dire uniquement vers le bas, vers l'animalisation, et non pas en même temps vers le haut, le surnaturel : Syméon Salos ne peut jouer son rôle que parce qu'on le ressent comme à la fois au-dessus et au-dessous de l'humanité. L'Occident ne connaît pour ainsi dire pas de figure du fou supralucide, qui est monnaie courante en Orient où même le fou possédé est voyant à sa manière : par comparaison, l'Occident laïcise le fou et supprime son ambiguïté[160]. La fonction critique du *salos* est assumée plutôt par des "saints" en marge du monachisme régulier, gyrovagues ou demi-"fous" comme ceux de la Byzance tardive, peut-être hérétiques, en tout cas suspects[161].

9) Deux cas modernes

A une époque plus récente, mentionnons deux exemples étonnants et bien documentés : Pélagie, *yurodiva* d'un couvent russe dans la seconde moitié du XIXe siècle, et en France J. J. Surin (1600-1665)[162]. Dans les deux cas, la croyance à la démonologie est inséparable de leur ascèse ; la lutte contre le démon est particulièrement spectaculaire pour Surin. C'est en exorcisant un couvent de possédées à Loudun que ce Jésuite a

---

[159] Parfois à un degré extraordinaire dans les Vies de saints ; Jehan Paulus marche à 4 pattes, ne parle pas, et mange sans les mains comme un animal (éd. L. Allen, *Illinois Studies in Language and Literature* 18, 1935, p. 81-140, v. 1540 s.).

[160] Ph. MÉNARD, "Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XIIe et au XIIIe siècle", *Romania* 98, 1977, p. 433-459 ; J. M. FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Age — XIIe - XIIIe siècles*, Paris 1992 (en fait les discours hétérogènes de la médecine, du droit et de la théologie *sur* le fou). Le catalogue de SAWARD ou celui DE F. VANDENBROUCKE, *s. v.* "Fous pour le Christ", *DS* 25, 1963, col. 761-770, sont trop descriptifs pour donner accès à une éventuelle continuité de ces comportements très hétérogènes.

[161] P. GOLLINELLI, *Indiscreta sanctitas*, Rome 1988, p. 169 ss.

[162] Bien que Pélagie soit russe, il me semble impossible de la classer avec les *yurodivi* plus anciens, à cause de la nature des sources : les documents sur les anciens *yurodivi* sont très maigres et déjà légendaires, tandis que nous avons sur Pélagie des documents rassemblés par des témoins de sa vie en vue de sa canonisation. Voir les deux articles de V. ROCHCAU cités à la n. 1. Surin est encore mieux connu par son abondante production littéraire et par de nombreux témoignages des contemporains ; voir l'utile tableau dressé par J. SAWARD, *op. cit.* (n. 1), p. 167-204.

pris sur lui le démon qui s'attaquait aux religieuses et en est resté frappé pour vingt ans, dans un état que les contemporains ont souvent considéré comme une simple maladie mentale. La lutte contre le démon est donc en bonne partie involontaire, et non librement choisie, à la différence de Syméon ; de même, Pélagie se sentait irrésistiblement poussée à tel ou tel acte par une force qui la dominait. Que ce soit pour le bien ou pour le mal, ces "fous-pour-le-Christ" modernes sont les jouets et les enjeux d'une lutte entre Dieu et le diable, et non des maîtres des démons comme Syméon. Léontios ou ses sources étaient-ils trop optimistes sur leur héros ? Ce thème du *salos* dominé par les forces surnaturelles est pourtant esquissé une fois dans la *Vie d'André Salos* : un des serviteurs d'Épiphane, grand admirateur du saint, lui demande de lui faire participer à son charisme. André finit par céder à ses instances et lui envoie l'esprit des *saloi* : l'homme entre aussitôt en transes jusqu'à ce qu'André lui reprenne le charisme, trop périlleux pour lui[163].

Ces fous-pour-le-Christ modernes sont d'autant plus intéressants que nous connaissons bien les réactions des contemporains à leur "folie". Pélagie a longtemps été soignée comme folle dans son couvent, et la sœur attachée à sa surveillance est justement le principal témoin ; mais peu à peu, l'idée que le comportement de Pélagie était prophétique et inspiré s'imposa, et pendant les dernières années de sa vie elle dirigeait *de facto* le couvent sans renoncer pour autant à ses extravagances. L'existence antérieure des *yurodivi* du XVIe siècle est sans doute pour beaucoup dans cette reconnaissance relativement rapide de la sainteté. Le cas de Surin est plus complexe et d'autant plus intéressant : soigné pendant des années à l'infirmerie des Jésuites dans un état de prostration profonde, il ne pouvait guère être reconnu alors comme "saint fou", et ne se considérait pas lui-même comme tel puisqu'il désespérait du salut de son âme. Il suffit de lire la protestation du Père Nau lors de sa canonisation : lors des crises de Surin déboulant dans le collège nu et souillé de ses propres excréments, il avait dû lui-même le raccompagner à l'infirmerie ; dans l'opinion de ce Jésuite, il s'agissait

[163] PG 111, col. 700-701 et 705. Cette passivité est pourtant bienheureuse, puisque le serviteur se plaint ensuite d'avoir perdu ce charisme bien tumultueux. Nicolas de Trani donne ce don à un enfant de huit ans, mais nous ne connaissons pas le destin ultérieur de cet enfant : *AA SS Juni* I, p. 237. Le lecteur attentif se rappellera le cas de saint Vincent de Paul demandant à prendre sur lui l'esprit d'incroyance (visiblement conçu comme démoniaque) d'un autre prêtre et luttant ensuite plusieurs années avant d'en triompher : les comportements proches des *saloi* supposent toujours une démonologie florissante, comme l'avait bien vu BENZ.

d'une simple folie naturelle[164]. Mais la "guérison" de Surin le mit au contraire en odeur de sainteté et en fit un auteur spirituel très apprécié, directeur de conscience de plusieurs communautés et écrivain prolifique ; néanmoins, il continuait à sa manière à avoir parfois un comportement aberrant — cette fois volontairement ? Selon le même critique, il lui arrivait de donner des coups ou de jeter des verres de vin sur les gens, "mais ses dévots s'en extasiaient et trouvaient tout cela divin !" Le même geste peut être lu comme signe de folie ou de sainteté. Surin est par là beaucoup plus proche de Syméon que des *yurodivi* du XVI[e] siècle : il est vraiment signe de contradiction, simple fou ou maniaque pour les uns, grand saint en désaccord constant avec le monde pour les autres ; il avait simplement plus de "dévots" de son vivant que Syméon, qui n'avait que le diacre Jean et son condisciple monastique, l'ermite Jean[165]. Son exemple nous enseigne surtout qu'on n'est pas *salos* "actif" tout seul, mais en s'insérant dans un groupe social pour y jouer un rôle précis qui sera reconnu dès le vivant du saint pour Surin, ou à sa mort pour Syméon ; la différence est moindre qu'il n'y paraît si l'on considère le nombre des personnages de la *VS* qui soupçonnent la sainteté de Syméon dès son vivant.

10) Les *saloi* et le messalianisme : résurgence ou coïncidence ?

Le messalianisme est une hérésie difficile à définir, et peut-être simplement l'exagération d'un courant spirituel resté orthodoxe. En effet, A. Gribomont a fait remarquer que le concile de Gangres, vers 341,

---

[164] Dans une lettre citée par J. SAWARD, *op. cit.* (n. 1), p. 181-182, il écrivait : "d'autres y voyaient une obsession diabolique, mais à tort, me semble-t-il, car rien n'y paraissait excéder une maladie mentale naturelle, ni pouvoir démontrer ou prouver l'intervention d'un esprit extérieur ... Il y eut bien quatre ou cinq pères de cette province ... pour dire que ces attitudes abominables et impies étaient de mystiques révélations de Dieu, qu'elles s'accordaient avec le très pur amour de Dieu et la plus haute perfection ... souvent, j'ai vu (Surin) blasphémer le nom de Dieu et déambuler nu dans le collège, souillé d'excréments — et je le ramenai par la main à l'infirmerie. Je l'ai vu donner des coups de poing et pendant des années, faire cent autres insanités, jusqu'à vouloir piétiner le sacrement de l'Eucharistie ... jusqu'à sa mort, (il) sautilla et gesticula d'une façon ridicule et absurde." Jusque dans son comportement physique, Surin rappelle Syméon.

[165] L'historien Évagre accorde justement à Syméon un cercle d'amis plus étendu que ne le fait Léontios ; voir n. 74.

qui condamne des mouvements analogues, n'a pas empêché Eustathe de Sébaste, leur initiateur, de devenir évêque, et Basile de Césarée de s'inspirer de son exemple pour rédiger ses fameuses règles[166]. Le messalianisme apparu un peu plus tard dans le IVe siècle a néanmoins fini par être classé (peut-être abusivement) comme hérésie doctrinale parce qu'il remettait en cause l'anthropologie orthodoxe, en affirmant que l'homme ne pouvait abriter à la fois Dieu et le démon, et par là la cohésion entre "ascètes" d'un côté, laïcs et clergé séculier de l'autre[167].

Or, l'apparence extérieure des messaliens ou euchites, décrite par leurs adversaires, offre des ressemblances frappantes avec le comportement des *saloi*. Les messaliens pensaient qu'une ascèse rigoureuse procurait l'ἀπάθεια, l'impassibilité, probablement par l'expulsion physique du démon qui loge en tout homme à la suite de la Chute ; l'ascète arrivé à ce stade était définitivement arrivé à la perfection et n'était donc plus tenu de pratiquer l'obéissance à la hiérarchie religieuse, les sacrements, et même les règles morales usuelles. Arrivé à la perfection évangélique, il n'était plus tenu de travailler autrement que par la prédication spirituelle, et vivait donc des aumônes des fidèles ; coupé de toute attache terrestre, il n'était pas non plus lié à un lieu, et pouvait vagabonder au hasard. Enfin, persuadé d'être habité par l'esprit, il entrait dans des phases d'agitation extatique, sautant et dansant — ce que leurs censeurs attribuaient aux démons, et ce qui nous rappelle le comportement de Syméon et d'autres *saloi*. Les messaliens pensaient voir de leurs yeux les démons et les anges — comme Syméon et André Salos — et savoir ce que recélaient le secret des cœurs et l'avenir — le don de double vue caractéristique du *salos*. Enfin, la présence de femmes mêlées aux hommes dans leurs petits groupes faisait scandale, ainsi que les cheveux longs que se laissaient pousser les hommes de ces mêmes groupes : Syméon, comme on le sait, entre dans le bain des femmes et cotôie les prostituées, et il faut un don

---

166 A. Gribomont, "Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme", *Texte und Untersuchungen* 64, Berlin 1957, p. 400-415.

167 Voir A. Guillaumont, "Messaliens", *DS* 48, 1979, col. 1074-1083 ; M. Kmosko, dans sa préface au *Liber Graduum*, *Patrologia syriaca* 3, Paris 1926, p. CXV- CLIX. Le texte le plus important reste celui de Timothée de Constantinople, PG 86, col. 45-52, qui décrit l'hérésie probablement en se référant aux actes perdus d'un concile de Sidè inspiré par Amphiloque d'Iconium. Ces ascètes vivant en petits groupes dans les villes rappellent ceux de Palestine que critiquait violemment Jérôme, *Ep.* 22, 34, éd. J. Lebourt, I, p. 149-150. Voir en dernier lieu C. Stewart, *"Working the Earth of the Heart." The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991, qui insiste à juste titre sur les problèmes engendrés par la transposition de notions d'origine syriaque dans des milieux héllénophones.

divin pour empêcher ses cheveux de pousser en désordre. De plus, Évagre précise bien que l'un des buts des *saloi* est d'appartenir aux deux sexes à la fois, de surmonter la division des sexes.

Ces similitudes ne sont pas passées inaperçues. L. Rydén a signalé l'identité des termes entre la brève description des Messaliens dans la chronique de Théophane, βαλλίζουσι καὶ κορταλίζουσι, et celle de Syméon visitant les maisons des riches, βαλλίζων καὶ κορταλίζων, mais n'affirme pas la nécessité d'un lien entre Syméon et les Messaliens : l'expression serait plutôt un syntagme figé qui peut donc se retrouver dans des textes divers sans qu'il y ait eu contact entre eux[168]. E. Patlagean a repris le parallèle sur un plan plus général, en ajoutant un passage de la *VJ* et surtout la *Vie de Matrona* dont l'ambiguïté est notoire : on retrouve dans ces textes un écho affaibli de certaines convictions bien attestées chez les Messaliens, et la fascination exercée par ces formes extrêmes de piété se serait ainsi fait sentir jusque dans l'hagiographie orthodoxe moyennant un travail de censure[169]. Bien entendu, cette osmose ne peut se comprendre qu'à condition de bien voir que cette spiritualité, loin d'être un corps étranger à la piété byzantine, n'est qu'un des extrêmes d'une gamme continue de nuances religieuses : au lieu d'être "une discordance dans cette culture, elle en figure la tendance la plus accentuée"[170]. En effet, les ressemblances sont ambiguës, comme si la *VS* était plutôt une récupération polémique des tendances du messalianisme dans un but tout différent ; la logique même du comportement du *salos* le conduit à avoir des comportements analogues

---

[168] Rydén 1970, p. 103-104.

[169] E. Patlagean, *op. cit.* (n. 13), p. 134-143 ; "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi Medievali* 17, Spolète 1976, p. 597-623, spécialement p. 612-615 (réimpr. dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe - XIe s.)*, Variorum Reprints 1981) ; "Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales ESC* 6, 1969, p. 1353-1369 (réimpr. dans : *Structure sociale, ...*), spécialement p. 1362-1364. L'idée d'une continuité spirituelle du *Livre des Degrés* jusqu'à Syméon Salos a été récemment soutenue à juste titre : P. Brown, *The Body and Society*, New York 1988, p. 331-337 (voir aussi p. 195-197). Il est intéressant de noter qu'à partir d'une approche différente N. C. Garsoïan, "Byzantine Heresy. A Reinterpretation", *DOP* 25, 1971, p. 106-112 (réimpr. dans *Armenia between Byzantium and the Sassanids*, Variorum Reprints 1985) rapproche de même Syméon le Nouveau Théologien des Bogomiles, Pauliciens et iconoclastes, justement pour les aspects qui se rapprochent le plus des *saloi* (impassibilité de Syméon Stoudite, etc.), mais avec une thèse moins affirmative : il s'agirait d'une coïncidence due à une inspiration initiale commune.

[170] E. Patlagean, *op. cit.*, p. 1364. Un bon indicateur me semble fourni par les traces de censure d'une histoire originelle, qui indiquent bien que les limites de l'acceptable — celles que E. Patlagean retrouve dans la *Vie de Matrona* — sont tout à fait claires, tandis que l'on ne remarque rien d'aussi tranché dans la *VS*.

aux usages messaliens, mais dans un sens différent. Il reste en effet deux différences insurmontables : les Messaliens ne sont jamais pris pour des fous et ne cherchent pas à passer pour tels ; ils n'utilisent pas le déguisement de la folie pour mieux convertir les pécheurs et se contentent d'incarner sur cette terre la perfection céleste, pour l'édification de leurs dévots dont ils collectent les aumônes. D'autres ressemblances sont trompeuses : Syméon ne déplace pas vraiment le calendrier officiel du jeûne en mangeant le Jeudi Saint, mais *feint* de ne pas respecter du tout le jeûne (alors qu'il a jeûné tout le Carême) ; même en pillant la caisse du cabaretier, il participe occasionnellement au monde du travail que les Messaliens rejetaient totalement (Vitalios travaille bel et bien) ; ses poses ne sont pas une extase d'origine divine ou démoniaque, mais un jeu d'acteur parfaitement conscient ; il fréquente la ville comme les Messaliens, mais sa tenue et son régime sont ceux de l'ascète du désert, et au moins symboliquement il habite en marge de la ville (Vitalios vit dans une sorte de cellule près d'une église qui n'est pas non plus un terrain vraiment profane) ; il fréquente les femmes, mais ne leur accorde pas une autorité spirituelle égale à celle des hommes (comme c'était le cas pour les Messaliens) et ne voit en elles que des personnes à convertir et pas des compagnes d'ascèse. De même, le moine eunuque de la *VJ* et le moine de Tyr, sans couvent, sont gyrovagues comme les Messaliens et font route avec des femmes comme eux, mais leurs histoires sont construites comme réfutations de toutes les suspicions qui pouvaient peser sur les gyrovagues. Le jeune moine eunuque n'a pu pécher avec la jeune Juive, et il se hâte d'ailleurs de lui chercher un couvent de femmes ; de plus, il refuse l'argent que lui offre le patriarche ; le moine de Tyr recompose une pieuse famille sans sexualité, d'un homme et d'une femme chastes adoptant un enfant trouvé. Dans les deux cas, ces moines agissent fondamentalement comme des *saloi* : en appliquant directement les commandements évangéliques (sauver l'âme d'autrui) au détriment des règles normales, ils s'exposent volontairement au scandale et à l'humiliation qu'un simple mot aurait pu leur éviter[171].

[171] Les autres sources, Évagre et le Synaxaire arménien, présentent elles aussi Syméon comme un *salos* et non comme un ascète proche des Messaliens. De même, l'histoire des deux cordonniers de la *VJ* (p. 401-402 ; commentaire : E. PATLAGEAN, *op. cit.* à la n. 13, p. 190) illustre l'économie miraculeuse bien connue de Cyrille de Scythopolis et du *Pratum spirituale*, et pas le refus du travail propre aux Messaliens. D'autres passages ne procèdent pas à la subversion de certaines oppositions consacrées par la société : si Matrona s'enfuit de nuit pour se faire moniale, ce n'est pas une subversion de l'opposition nuit/jour, mais simplement le *topos* selon lequel le héros doit s'arracher secrètement à son milieu d'origine ; voir A. G. ELLIOTT, *op. cit.* (n. 33), p. 85-91. De même, Syméon prie la nuit, mais

Si donc il n'est pas nécessaire d'invoquer une influence messalienne directe pour expliquer les textes de Léontios, cette proximité de comportement révèle néanmoins un enracinement commun dans une tradition du monachisme oriental rebelle à la discipline cénobitique imposée depuis le concile de Chalcédoine. Il est révélateur que le concile Quinisexte qui condamne les *saloi* condamne aussi des ermites qui ressemblent fort aux Messaliens, mais auxquels on ne donne pas ce qualificatif[172]. Dans les deux cas, il s'agit au fond d'ermites qui ne se soumettent pas à la discipline d'un établissement monastique bien déterminé, viennent dans les villes sans restrictions et fréquentent les laïcs sans restrictions, pour les uns en gardant l'habit noir et les cheveux longs des ermites, pour les autres en se déguisant sous le masque de la folie. Cette sainteté sans encadrement ne peut plus être tolérée qu'au désert où le concile Quinisexte renvoie ces ermites : leur contact direct avec les laïcs est ressenti comme un risque intolérable pour l'autorité de l'Église-institution[173]. C'est ainsi que les *saloi*, inspirés par plusieurs traditions vénérables du monachisme, comme la recherche de l'ἀπάθεια, la ξενιτεία, la lutte contre l'orgueil et le désir de sanctifier toute la société, finissent par occuper cette marge indécise où un type de vie chrétienne n'est pas considéré comme hérétique sur le fond, mais quasi intolérable par les conséquences sociales qu'il entraîne dans la société.

---

uniquement pour qu'on ne se rende pas compte qu'il n'est pas fou.

[172] Canon 42, Mansi XI, col. 964. Une autre ressemblance curieuse entre les Messaliens et les *saloi* tient à la prière perpétuelle : pratiquement tous ceux dont on nous mentionne la prière y consacrent toute la nuit, c. a. d. tout leur temps disponible. Mais le passage à la vraie prière perpétuelle qui accompagne tous les moments et toutes les activités se rencontre au plus tard avec André Salos (PG 111, col. 677 ; Benz p. 51-52) ; avant lui, nous rencontrons dans les *Vies des saints d'Orient* le vieillard anonyme qui accompagne d'une action de grâces toute nourriture et toute activité (PO 17, 1923, p. 250-259). Or, le nom des Messaliens signifie les "priants", bien rendu en grec par leur autre appellation d'Euchites.

[173] Il y a là comme une esquisse d'un des enjeux de la crise iconoclaste : qui peut être le dépositaire et le vecteur autorisé de la sainteté pour la société ? Cf. P. Brown, "A Dark-Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy", *EHR* 88, 1973, p. 1-34.

Miracle et sainteté

Qui dit hagiographie dit preuves de sainteté et récit de miracles : l'hagiographe se doit de démontrer la sainteté de son héros en rapportant les manifestations de l'élection divine que sont ces preuves et les miracles accomplis par le saint. Or, dans la plupart des *Vies* de saints, le récit s'organise autour d'une limite chronologique essentielle. Le saint commence par quitter le monde et la vie normale, et pratique une ascèse qui ressemble souvent à une mort rituelle, au cours de laquelle il accède à une sainteté toujours plus grande et plus manifeste. Puis arrive enfin le moment où il a acquis définitivement un pouvoir surnaturel et, reconnu comme saint, peut revenir l'exercer dans le monde par des miracles spectaculaires que son entourage sollicite[1]. Ce modèle bien enraciné depuis la *Vie d'Antoine* par Athanase peut difficilement s'appliquer tel quel à la *VS* et à la *VJ* : dans l'une, Syméon passe bel et bien à travers toutes les étapes de la sainteté jusqu'à l'impassibilité, l'ἀπάθεια, mais pendant son séjour à Émèse il ne passe pas précisément pour saint et il accomplit des miracles voilés que personne ne lui avait vraiment demandés[2]; dans l'autre, Jean passe d'un

[1] E. PATLAGEAN, "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales ESC* 1968, p. 106-126 (réimpr. : *Structures sociales, famille, chrétienté à Byzance*, Variorum Reprints 1981), particulièrement p. 115-116 ; FLUSIN 1983, p. 50-51.

[2] Ceux qui adressent des requêtes à Syméon ne croient pas avoir affaire à un saint, mais plutôt à un fou ayant des attaches avec le surnaturel, plus proche du sorcier que du saint ; ainsi le riche propriétaire volé, *VS* p. 161, ou les fillettes frappées de strabisme, p. 157. Ce n'est qu'après coup que le saint se révèle différent des sorciers, magiciens, astrologues et devins (G. DAGRON, "Le saint, le savant, l'astrologue : Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de *Questions et réponses* des Ve-VIIe siècles", *Hagiographie, cultures et sociétés (Ve-VIIe siècles)*, Paris 1981, p. 143-155 ; réimpr. : *La romanité chrétienne en Orient*, Variorum Reprints, Londres 1984). Ce doute sur le saint se retrouve à toutes les époques, par exemple à la fin du Moyen Age occidental pour plusieurs saintes mystiques (voir P. DINZELBACHER, "Heilige oder Hexen ?", dans : D. Simon, éd., *Religiöse Devianz*, Francfort 1990, p. 41-60), et à l'époque méso-byzantine (voir D. De F. ABRAHAMSE, "Magic

seul coup de la condition laïque au patriarcat sans avoir acquis la sainteté par l'ascèse, et il n'accomplit pas lui-même de miracles[3]. Les rapports entre sainteté et miracle devaient de toute nécessité se modifier pour s'adapter à ces deux figures.

1) Les signes de sainteté

Le cas de Syméon se ramène au problème du *salos* en général : comment savoir s'il s'agit d'un saint ou d'un fou ? Pour répondre à ce doute du lecteur, Léontios va multiplier ce que nous pourrions appeler les signes de sainteté[4]. Syméon acquiert les différents degrés de la sainteté dans l'ordre attendu : passant par le cénobion de Nikôn, il reçoit l'habit monastique des mains d'un abbé d'un couvent bien établi[5]. Puis il va vivre en ermite avec son compagnon Jean au désert d'Arnônâs, où tous deux achèvent de se détacher du monde, c. a. d. de l'affection de l'un pour sa femme, et de l'autre pour sa mère ; la femme de Jean et la mère de Syméon ont le bon goût de mourir rapidement, rappelées par le

and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period", *Byz. Forschungen* 8, 1982, p. 3-17).

[3] Cette absence de thaumaturgie de Jean a été notée par A. J. Festugière, p. 263. Il ne faut pas y voir une "modernité" de Léontios, mais une nécessité : Jean n'était pas connu comme thaumaturge, et la *Vie* de Moschos et Sôphronios ne mentionne pas davantage de miracles. Les miracles accomplis ensuite par le tombeau, *VJ* p. 94-99, ont une autre valeur : Jean y est le bénéficiaire de la manifestation de la grâce divine, et non l'auteur véritable du miracle. De toute façon, les miracles sont normalement du côté des moines et non des évêques déjà à l'époque d'Athanase qui se sent obligé de mentionner des cas contraires : οἴδαμεν δὲ καὶ σημεῖα ποιοῦντας ἐπισκόπους, μοναχοὺς δὲ μὴ ποιοῦντας, *Ep. ad Dracont.*, PG 25, col. 533 A.

[4] Certains *topoi* de son texte nous donnent quelques indices sur le doute des lecteurs que Léontios s'attendait à devoir surmonter ; "j'invite tous ceux qui entendront ou liront la narration présentée par nous de la conduite angélique de Syméon à prêter attention au récit, dans la crainte du Seigneur et avec la foi sans hésitation qui convient à de vrais Chrétiens", *VS* p. 122 ; "ce prodige ne doit pas nous étonner, amis du Christ. Car Celui qui a multiplié les 5 pains, changé l'eau d'Égypte en sang, transformé le bâton en serpent et la flamme en rosée, a aisément aussi opéré ce miracle", *VJ* p. 354.

[5] Tout ce passage sert à distinguer Syméon des ermites vivant hors des monastères et parfois dans les villes, qui s'étaient peut-être donné à eux-mêmes l'habit monastique sans se rattacher à une hiérarchie ; voir le canon 42 du concile Quinisexte (Mansi XI, col. 964). Au total, Syméon et Jean n'auront passé que cinq jours au monastère : Rydén 1970, p. 57-58.

Seigneur, et les deux ermites en sont informés par des visions[6]. Pendant ce séjour de plus de trente ans au désert[7], Syméon acquiert la perfection, en particulier l'impassibilité : "par la vertu de l'Esprit-Saint logé en lui, il avait conscience de ne craindre ni passion ni froid ni faim ni chaleur brûlante, mais d'être arrivé pour ainsi dire au-delà des bornes de la nature humaine" (*VS* p. 142). Léontios n'explique qu'après coup, lorsqu'il nous présente Syméon badinant avec les courtisanes, que cette impassibilité s'étend à la sexualité : pendant l'ascèse au désert, alors que Syméon était troublé par le démon de la luxure, Nikôn lui a versé de l'eau du Jourdain sur le bas-ventre, avec un signe de croix et lui a ainsi définitivement donné l'insensiblité[8]. Cette vertu d'impassibilité est rappelée de même en prélude de l'épisode du bain des femmes (*VS* p. 148).

Cette succession d'étapes d'acquisition de la sainteté prend son sens si on la considère comme une tactique de légitimation de Syméon par Léontios : devant rendre compte d'une forme de sainteté pour le moins déroutante, l'auteur s'empresse d'accumuler des caractéristiques qui la ramènent au moule commun ; les transgressions des règles deviennent sous la plume de Léontios une façon surnaturelle d'observer ces règles mieux qu'un saint normal. Syméon est passé par un couvent accompagné par une série de signes miraculeux qui manifestent son

[6] *VS* p. 138-142. De toute façon, ces familles auxquelles les deux saints renoncent si facilement sont préalablement réduites à la plus simple expression par Léontios : une mère très âgée pour Syméon, une femme et un père pour Jean. Ce père semble bien absent du récit ; mais sa vraie utilité est d'expliquer le mariage de Jean, imposé par le père contre la volonté du futur saint selon un *topos* bien connu. Voir Rydén 1970, p. 31-38, sur les modèles auxquels, selon toute probabilité, se réfère Léontios.

[7] Le décompte n'est pas très clair ; d'abord deux ans se passent (p. 138), puis "quelque temps" (p. 139) avant la mort de la mère de Syméon, puis "peu de temps après" vient la mort de la femme de Jean. Les deux ermites passent encore 29 ans au désert (p. 142), ce qui fait donc 31 ans au moins. Il se peut qu'il y ait là une allusion aux 30 ans de la vie secrète du Christ (voir Rydén 1970, p. 78-79), ce qui s'accorde bien à l'assimilation constante de Syméon au Christ ; mais on ne voit pas bien alors pourquoi Léontios, peu soucieux d'exactitude chronologique, ne s'est pas arrangé pour tomber sur un total de 30 ans exactement.

[8] *VS* p. 155 ; Nikôn a d'ailleurs coutume de leur prodiguer des conseils en songe (p. 138). On se rappellera le moine Conon évoqué dans le *Pratum spirituale* que Dieu rend de même définitivement impassible sexuellement pour compenser les entreprises du diable : PG 87/3, col. 2853-2856. Selon un apophtegme, le diable apprend à un novice, qui a toujours vécu au désert loin des femmes, comment se fait l'acte de chair ; courroucé par cet abus, Dieu dispense miraculeusement de tout désir le novice désemparé (N 455 ; Paul Évergétinos, II, 26, 4, éd. Langis p. 314) ; un autre apophtegme se rapproche de celui-ci (N 171, *ROC* 3, 1908, p. 55).

élection : Nikôn est prévenu de son arrivée par un songe et le postulant trouve la porte du couvent ouverte symboliquement, la prise d'habit est l'occasion d'une vision miraculeuse. Contrairement aux règles, l'abbé n'observe pas un temps de noviciat avant de lui donner l'habit et n'enquête pas sur les éventuels empêchements[9] : les signes de l'élection divine rendent dérisoire toute précaution humaine de ce genre. La prise d'habit est précédée de la vision miraculeuse des anges qui escortent un autre novice pendant la semaine qui suit la prise d'habits, annonce de l'escorte angélique des funérailles de Syméon ; lorsque c'est le tour de Syméon et Jean, leurs visages brillent en pleine nuit pour manifester la grâce divine[10]. Syméon et Jean s'enfuient ensuite du couvent sans permission préalable de l'abbé, contre les canons les plus formels qui astreignent le cénobite à ne pas quitter son couvent[11] ; Léontios camoufle ces entorses à la règle en faisant parler Nikôn des *boskoi* à ses novices, ce que Syméon interprète en toute bonne foi comme une incitation de leur propre higoumène à la vie érémitique (p. 133) et en ajoutant la vision divine qui avertit Nikôn du départ de ses deux novices et l'ouverture miraculeuse de la porte (p. 133). Dans le désert, les deux jeunes ermites sont guidés par les prières de Nikôn, donc par la grâce divine véhiculée par l'intermédiaire institutionnel normal, l'abbé,

---

[9] On sait que les couvents étaient tenus de refuser par exemple les esclaves embrassant la vie monastique contre la volonté de leurs maîtres (canon 4 de Chalcédoine). Sur cette instauration progressive d'une réglementation légale et canonique du monachisme, voir : L. UEDING, "Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus", dans : A. Grillmeier et H. Bacht, éd., *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1953, II, p. 569-676 ; Ch. A. FRAZEE, "Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the 4th to the 8th Century", *Church History* 1982, p. 263-279. Justinien imposa en 546 un noviciat de 3 ans pour les inconnus : *Novelle* 123, éd. Schoeller-Kroll p. 593-625.

[10] *VS* p. 131-132. Ce passage compare la prise d'habit à un baptême, c. a. d. à une nouvelle naissance spirituelle ; or, l'usage était de donner au baptisé une robe blanche spéciale pendant une semaine après le baptême (*Vie de sainte Pélagie*, éd. Flusin, ch. 41, p. 58) ; dans les *Récits* d'Anastase, un serviteur juif de l'évêque Jean d'Amathonte qui se fait baptiser voit la liturgie céleste pendant la semaine où il porte la robe de baptême, de même que le nouveau moine aperçu par Jean et Syméon était escorté d'anges pour ce temps avec la robe (*OC* 3, 1903, p. 71-75). Les *Plérophories* 71 et 72 de RUFUS DE MAÏOUMA nous racontent que deux personnes qui vont passer aux monophysites ont des visions qui leur annoncent qu'ils vont renaître par un nouveau baptême ; comme Nikon le fait avec nos deux héros, un abbé monophysite doit rassurer l'un des 2 impétrants en lui expliquant que le ralliement à la vraie foi est *comme* un baptême (PO 8, p. 127-128). Y a-t-il un rapport avec la distinction des Messaliens entre le rite extérieur du baptême et son accomplissement ultérieur par la descente de l'Esprit dans une âme enfin prête à le recevoir ?

[11] C'est l'un des principes les plus fermement établis par le concile de Chalcédoine, à la fois pour éviter une agitation entretenue par les moines dans les villes et pour asseoir l'autorité des abbés : *ACO* 2, 1, p. 355.

et arrivent dans la grotte qu'habitait jusqu'alors un ermite décédé peu auparavant (p. 137) : pour un novice, occuper le lieu où un autre ascète l'a précédé est une façon d'hériter de la sainteté du prédécesseur, et d'acquérir ainsi une autre légitimation[12]. Enfin, les deux ermites bénéficient des apparitions fréquentes de leur abbé qui vient leur apporter conseils spirituels et bénédictions (p. 138). Ainsi, Syméon peut passer pour respectueux de la discipline cénobitique alors qu'il n'a passé que cinq jours au couvent ! Le même problème se pose lorsque Syméon quitte le désert et l'anachorèse ; est-ce tout simplement un moine en rupture de ban qui arrive à Émèse, comme le craint son compagnon Jean en disant : "Prends garde, je t'en prie, que, quand la face rit, ton esprit ne se dissolve en même temps, que, quand les mains tâtent, l'âme ne s'associe à ce tâtonnement, que, quand la bouche mange, le cœur ne partage son plaisir, que, quand les pieds s'agitent, la tranquillité intérieure n'entre en désordre dans la même danse — en un mot, que l'âme ne participe intérieurement à tout ce que fait le corps extérieurement" (p. 143-144) ? Le *salos* pourrait devenir prisonnier de son propre rôle, l'esclave du péché qu'il doit seulement feindre : c'est le soupçon qui pèsera sur les *saloi* ultérieurs. C'est pour parer à ce soupçon que Léontios insiste sur le jeûne de Syméon (il reste une semaine sans manger, p. 146 et 148, il passe tout le Carême sans manger, p. 148, 153 et 157) et sur ses nuits de prière (p. 166) ; même à la ville, Syméon observe le rythme de vie de l'ermite. Vitalios de même sort de son couvent sans que Léontios daigne préciser la réaction de son higoumène (p. 387), mais à Alexandrie il conserve une vie d'ermite par la prière nocturne (p. 387) et la cellule minuscule (p. 390).

Pour mieux asseoir la sainteté de Syméon, Léontios va établir des comparaisons répétées avec diverses références, bien entendu toujours à l'avantage de son héros. Une première comparaison s'instaure entre les différentes étapes de la vie de Syméon : il progresse vers une sainteté toujours plus grande, de laïc à cénobite, de cénobite à *boskos* et enfin de *boskos* à *salos*. La deuxième comparaison est avec son compagnon Jean, qui incarne l'érémitisme. Syméon et Jean sont unis par leur vocation

[12] Le lieu de l'ascèse du saint transmet sa sainteté ; il faut donc s'installer là où a vécu un prédécesseur illustre : voir le *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2852-2853, où un anachorète s'installe dans la caverne réputée être celle de Jésus et Jean-Baptiste (un transfert analogue est garanti par les effets personnels du saint : Athanase recevant le manteau de saint Antoine hérite de ses charismes ; cf. Flusin 1983, p. 189-190). En revanche, un lieu souillé par l'hérésie est un danger ; le *Pratum spirituale* rapporte l'histoire d'un moine qui s'est suicidé après s'être installé imprudemment dans l'ancienne cellule d'un hérétique, toujours habitée par le démon qui avait entraîné le précédent occupant dans l'erreur (PG 87/3, col. 3048).

commune jusqu'à la mort (p. 143). Cette union spirituelle résiste à l'éloignement géographique ; Jean et Syméon reçoivent de Dieu exactement les mêmes dons pour recevoir leurs hôtes, comme le constate un marchand d'Émèse (p. 158-159). Mais la supériorité de Syméon est marquée sans ambiguïté : c'est Syméon à qui reviennent les dix points de plus qui décident de leur vocation monastique commune (p. 125) et qui seront cités dans la suite du récit comme signe de la supériorité de Syméon (p. 126, p. 153) ; c'est encore Syméon qui a l'initiative de l'anachorèse après la prise d'habit (p. 132) et qui guide son compagnon vers le désert d'Arnônâs (p. 137) ; Jean avoue sa faiblesse lorsqu'il refuse de quitter le désert (p. 142), il renvoie à Syméon comme à une instance supérieure les moines plongés dans le doute sur Origène (p. 152-153). La réunion des deux amis dans la mort est encore l'occasion d'une distinction : dans la vision qui leur annonce leur mort prochaine, Jean reçoit la couronne de l'ascète accompli, mais Syméon en reçoit plusieurs, une pour chaque âme qu'il a sauvée (p. 166). Cette supériorité était préfigurée par les dix points supplémentaires échus à Syméon au début du récit (p. 125), qui ont décidé de leur vocation monastique et que Jean rappelle à Syméon par le truchement des deux moines d'Émèse (p. 153). A travers Jean, c'est l'état d'ermite qui est subordonné à la perfection éminente du *salos* Syméon : la vie de Syméon à Émèse est une perfection supplémentaire apportée à l'érémitisme, et non une déchéance[13]. Même une fois cette hiérarchie établie, Léontios se garde de négliger les autres signes traditionnels de sainteté. Syméon connaît par avance sa mort (p. 167)[14]. Cette mort est aussi la confirmation décisive de sa sainteté, parce qu'un miracle révèle à un Juif converti la psalmodie des anges qui accompagnent l'enterrement de Syméon, et parce que son corps disparaît miraculeusement[15]. La mort de

[13] Les propos de Jean nous dispensent de commentaires : "car je n'en suis pas encore venu à ce degré que je puisse me moquer du monde " (p. 142) ... "je n'ai pas acquis encore, mes pères, le charisme du discernement des jugements de Dieu, mais allez chez le fou Syméon qui est dans votre pays" (p. 152).

[14] On sait que cette prescience de la mort est devenue une touche indispensable dans le portrait de la sainteté : K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, p. 188-189 ; Flusin 1983, p. 135-136. Dans la *Vie de Théodose le cénobiarque* par Théodore, le simple fait que le saint ait convoqué les supérieurs pour le jour où on l'a retrouvé mort est considéré comme la preuve qu'il connaissait la date de sa mort (éd. Usener p. 94).

[15] Pour Léontios, "cette mort ... a été le sceau et la confirmation de ses vertus, la garantie qui authentifie sa conduite sans tache", p. 168. La disparition du corps est d'une part une continuation de l'*imago Christi* (Rydén 1970, p. 136-137 : le tombeau vide du Christ et la course des disciples), d'autre part un passage obligé des histoires de *saloi* depuis au moins

Vitalios est aussi celle de l'ascète que l'on retrouve encore dans la position de la prière, avec une inscription miraculeuse témoignant de sa sainteté.

Le problème se présente différemment avec Jean l'Aumônier : celui-ci n'était pas moine ou ascète. Le terme de πολιτεία, "vie ascétique", figure dans le titre de la *VS* , mais pas dans celui de la *VJ*, qui la présente comme simple complément de la "vie" (βίος) du patriarche ; on le retrouve dans la *VJ* appliqué une fois aux saints en général (p. 343), trois fois à Vitalios (p. 387, 388 et 391), et une fois à l'ermite d'Alexandrie à qui une vision annonce la mort de Jean (p. 408). Mais Jean lui-même n'est censé pratiquer une πολιτεία qu'une fois au détour d'un chapitre, p. 391[16]. C'est que Jean est un sujet difficile pour son hagiographe : laïc élu directement au rang de patriarche, il ne peut se prévaloir de l'ascèse monastique ; Jean doit être saint "bien qu'il n'eût pas pratiqué la vie érémitique et qu'il n'eût pas vécu comme membre du clergé dans une église avant son élection au patriarcat, mais eût été même lié en mariage légitime à une épouse" (p. 397-398)[17]. N'étant pas non plus théologien, orateur ou controversiste talentueux, il ne peut être loué pour la prédication ou les œuvres inspirées que l'on attendrait d'un évêque ; "bien que le saint ne fût pas très habile en discours", il lui faut répondre à des Théodosiens qui "cherchaient à ridiculiser le sage inspiré de Dieu, pensant qu'il ne savait rien des habiletés de la sophistique et de la rhétorique, et à le couvrir de honte en tant qu'inculte" (p. 386) ; "bien qu'il ne fût pas habile en éloquence" (p. 395), il lui faut prêcher et édifier. Léontios réplique sur ces deux fronts en essayant de rapprocher autant que possible Jean de la perfection monastique et de l'image d'un

---

la Légende de l'Homme de Dieu (cf. Benz p. 22 ss., et Saward p. 27). C'est le signe ultime de l'élection divine ; comme le bon larron et les plus grands saints, Syméon est *déjà* au Paradis avant même le Jugement dernier ; "comme il a acquis pleine assurance devant Dieu, il se tient auprès du trône à l'éclat insupportable de Dieu le Père" (p. 170). Son corps ne peut donc plus rester sur terre, au tombeau.

[16] "Puisqu'il nous advient grande édification du fait de la vie et de la pieuse conduite (πολιτεία) de ce très bienheureux" ; ce passage manque dans les versions courte et moyenne, mais le mot est appliqué au saint dans un passage de ces versions qui manque dans la version longue, éd. Gelzer p. 4 ; voir Rydén 1970, p. 14-15. A défaut de πολιτεία, Jean accumule les hauts faits de vertu, les κατορθώματα (voir l'index *s. v.*); Léontios utilise ce terme parce qu'il n'est pas entré dans le vocabulaire technique de l'ascèse monastique.

[17] Léontios n'use même pas des précautions déployées par Moschos et Sôphronios dans leur *Vie* de Jean : selon eux, si le saint s'est marié, c'est sous la pression de sa famille ; même dans le mariage, il reste continent, et il faudra les récriminations de son beau-père pour le décider à remplir son devoir conjugal ; enfin, la mort rapide de ses enfants et de sa femme le laissent libre de toute attache au siècle (Anonyme, p. 20).

évêque parfait dans son rôle. Son *sékréton* est aussi bien tenu qu'un monastère (p. 364), dans le secret de ses appartements il vit sans le luxe qu'on attendrait d'un patriarche (p. 366), sa vertu personnelle dépasse celle de bien des ermites (p. 398), il fonde à Alexandrie des monastères pour bénéficier lui aussi par leur truchement des mérites réservés aux moines (ce que Léontios exprime de façon ampoulée, "être compté au nombre de ceux qui mènent la vie monastique", p. 398). Puisque les talents littéraires de Jean étaient trop réduits pour passer à la postérité[18], l'hagiographe va souligner l'efficacité de son langage simple et sans apprêts qui convertit les cœurs : "son langage rustique agissait dans le cœur avec plus de force que bien des discours habiles et bien des récits nourris de rhétorique" (p. 395)[19]. Léontios met aussi en valeur une forme inattendue de prédication, le recours aux récits hagiographiques qui prolongent en quelque sorte l'exemple donné par la vie même de Jean. "Voilà les récits du très bienheureux et honoré de Dieu Jean le patriarche. Car ce n'est pas seulement par l'exemple de sa vie qu'il était capable d'édifier même celui qui ne voulait pas l'être, mais aussi par ses récits agréables à Dieu et sans mensonge" (p. 371-372). Jean cite donc et fait lire la *Vie d'Épiphane* (p. 367), les anecdotes sur Sérapion (p. 372), sur Constantin (p. 388-389), et le texte anonyme sur le moine de Tyr (p. 400-401) ; il a de toute façon lu beaucoup de *patérika* (p. 392). C'est bien sûr une technique de narration qui permet d'introduire ce que l'on veut dans l'hagiographie, mais on aurait tort de n'y voir qu'un procédé : Jean, du moins tel que Léontios nous le présente, recourt modestement à l'oeuvre littéraire d'autrui comme il recourt à la parole de Moschos et Sôphronios pour la controverse. Enfin, Léontios produit une lettre festale de Jean qui manifeste son souci de l'orthodoxie (p. 398-399). Comme dans la *VS*, nous sommes à la limite de la transgression du modèle habituel de la sainteté, et Léontios réussit à retourner en faveur

[18] Moschos et Sôphronios lui attribuent pourtant la rédaction d'une "Lamentation" sur la prise de Jérusalem par les Perses (Anonyme, p. 23). Ce texte ne nous est pas parvenu, et la *Vie de saint Tychôn* qui circule sous son nom est d'un style difficilement compatible avec l'inexpérience littéraire dont nous parle Léontios (cf. FESTUGIÈRE p. 632) ; pour l'éditeur, Usener, "aus jeder Zeile blickt der Rhetor" (H. USENER, *Der heilige Tychon* , Leipzig-Berlin 1907, p. 47-73). La *VJ* compare même Jean à l'ânesse de Balaam (p. 386) ! L'origine vraisemblable de l'attribution de cette *Vie* à Jean est sa sépulture dans l'église de Tychon.

[19] Léontios fait-il ici de nécessité vertu ? Peut-être, mais des exemples modernes comme celui du curé d'Ars confirment cette force de persuasion du saint malgré un langage pour le moins peu ordonné et apprêté : les auditeurs des sermons du curé d'Ars étaient conscients d'une simplicité du discours confinant à la platitude, et en sortaient néanmoins profondément émus. D'autre part, l'idée d'une parole chrétienne efficace sans recourir à la rhétorique est un *topos* : *Vie de sainte Pélagie*, ch. 17, éd. Flusin p. 47.

de son héros ce qui aurait pu nourrir une critique. La grande différence avec la *VS* est qu'il n'y a pas de progression dans la sainteté, parce qu'il n'y a pas d'ascèse : Jean est également saint tout au long de son patriarcat, et c'est la raison de l'absence de structure chronologique véritable de la *VJ* entre les deux bornes que constituent l'intronisation et le départ devant les Perses suivi de la mort à Chypre.

Ce tableau du saint reproduit néanmoins en partie ce qu'on pouvait attendre d'un saint évêque : un usage évangélique d'un pouvoir financier et social considérable. Jean n'a que des couvertures misérables dans ses appartements privés (p. 366) malgré toute la richesse du patriarcat ; cette pauvreté volontaire se retrouve chez Sévère d'Antioche qui, selon un de ses biographes, renvoya tous les cuisiniers du patriarcat d'Antioche, et de façon encore plus spectaculaire chez Théodore de Sykéon qui réduisit à presque rien le train de vie imprimé à l'épiscopat par ses prédécesseurs[20]. Les aumônes passaient pour la caractéristique du bon évêque aux yeux de beaucoup ; dans les *Questions et réponses* conservées en copte sous le nom de Cyrille, le bon évêque est d'abord et avant tout celui qui donne sans compter[21].

La mort du saint est, comme dans la *VS*, l'occasion de confirmer définitivement la sainteté du héros. Grâce à la Providence, le saint est chassé d'Alexandrie à Chypre par l'invasion perse imminente pour que sa patrie, Amathonte, ait le privilège de recevoir son corps (p. 402). Nicétas veut le ramener à Constantinople, et la tempête qui surprend leur bateau est l'occasion d'un premier miracle. Le patriarche et les mendiants que Nicétas et ses dignitaires voient alors courir d'un bout à l'autre du bateau et implorer Dieu (p. 403) ne sont pas en chair et en os : le navire qui ramène le patriarche et l'état-major de Nicétas ne va pas transporter à Constantinople tous les mendiants d'Alexandrie, et le patriarche n'est pas, bien entendu, sur le pont en pleine tempête, mais en sécurité dans une cabine. Il s'agit d'une vision (d'où le verbe θεωρεῖ) par laquelle Dieu révèle que c'est par égard à son serviteur Jean et à sa miséricorde (symbolisée par les mendiants) qu'il ne laisse pas le navire couler ; les visions de Sabinos et d'un autre Alexandrin à la mort de Jean montrent également Jean accompagné de ses ouailles ou des mendiants, pour signifier ses vertus pastorales et sa miséricorde ; rappelons aussi la

[20] *Vie de Sévère d'Antioche par Jean de Beit Aphthonia*, PO 2, p. 243. Sur les 365 sous d'or réservés à ses frais de table annuels, Théodore n'en dépensait que 40 ; *Vie de Théodore de Sykéon*, éd. Festugière chap. 78. L'Anonyme nous rapporte que Jean l'Aumônier refusait aussi les vins de prix (p. 24).

[21] CRUM 1915, p. 60-62 ; le clerc se reconnaît de même à sa connaissance de l'Écriture et à son amour des pauvres, *ibid.*, p. 63.

vision du pilote du bateau parti en Grande-Bretagne, qui voit le patriarche tenir la barre avec lui et le rassurer (p. 353-354). Mais, alors que le bateau est arrivé à hauteur de Rhodes, un ange vient signifier à Jean que sa mort approche (p. 403) et le patriarche décide de rentrer à Chypre. La sainteté de Jean est donc manifestée par l'avertissement divin[22]. Ainsi prévenu, le patriarche peut dresser son testament, par lequel il lègue aux pauvres le seul *trimissis* qui lui reste (p. 404). Ce dénuement complet est bien entendu invraisemblable : même en exil, le patriarche doit conserver des fonds au moins pour entretenir sa suite, et l'Anonyme lui attribue la construction d'une église à Chypre[23]. Léontios ne le fait que pour marquer que Jean, quoique séculier et disposant de fonds considérables, a vécu en moine détaché du monde ; c'est en effet un *topos* que l'on retrouve dans des sources aussi différentes que Jérôme et Jean d'Éphèse : le moine ne doit rien posséder à sa mort[24]. Puis les châsses des évêques déjà déposées dans la chapelle s'écartent très courtoisement pour laisser la place au corps du saint (p. 405), la tablette où une femme avait confessé par écrit son péché au saint lui est rendue miraculeusement effacée après la mort du saint (p. 405-407), et par la suite la châsse du titulaire de l'église, saint Tychôn, laisse couler du μῦρον le jour de sa fête (p. 409) : rien là que de très banal pour l'hagiographie de l'époque, mais autant de signes d'élection d'un remarquable conformisme[25]. Au moment même de sa mort, de saints

---

[22] Cette vision peut aussi expliquer le départ pour Chypre et camoufler des heurts avec Nicétas et Héraclius dont Moschos et Sôphronios se font peut-être l'écho (cf. *supra*), mais sa première fonction est de prouver la sainteté de Jean.

[23] Anonyme, p. 25. Pour l'invraisemblance de la fin de la *VJ* sur ce point et d'autres, voir MANGO 1984, p. 38-39.

[24] Quand au IV[e] s. un moine de Palestine laisse à sa mort 100 sous d'or épargnés à force de travail, les moines décident d'enterrer la somme avec lui pour qu'elle l'accompagne en enfer ! Jérôme rapporte à ce propos que les moines considèrent que laisser même un seul sou à sa mort est un crime : JÉRÔME, *Ep. ad Eustochium*, 22, 33, éd. J. Lebourt p. 148-149. A la mort d'un riche pieux nommé Étienne, dont tous pensaient qu'il avait plus de 500 *kentènaria*, on trouve dans sa main une tablette où il a écrit qu'à ce jour de sa mort il n'a plus qu'un denier et demi, qu'il ordonne de donner aussi aux pauvres : JEAN D' ÉPHÈSE, *Vies des saints d'Orient*, éd. Brooks, PO 17, p. 212-213. A sa mort pendant l'invasion perse de l'Égypte, l'évêque Pisentios n'a plus qu'une pièce d'or gardée pour se vêtir : E. AMÉLINEAU, "Un évêque de Keft au VII[e] siècle", *Mémoires de l'Institut égyptien* 2, Le Caire 1889, p. 418. Plusieurs apophtegmes viennent modérer cette règle rigoureuse, par ex. N 74 où Dieu révèle par une vision qu'il a pardonné sa faiblesse à l'anachorète qui avait gardé de l'argent dans sa cellule (*ROC* 2, 1907, p. 397).

[25] Les parallèles ont déjà été notés, en particulier pour le péché effacé la *Vie de saint Basile* (FESTUGIÈRE p. 631). L'*Apologie* même de Léontios mentionne les reliques des saints qui produisent du μῦρον. Il est vrai qu'il manque les guérisons de malades sur la tombe du

hommes à Alexandrie ont des visions qui leur annoncent le décès du patriarche et son entrée au ciel, conduit par la Miséricorde divine : autre *topos* qui a le même sens[26]. On voit que Léontios a voulu mettre toutes les chances de son côté.

2) Le miracle

Tous ces signes surnaturels accumulés sur les têtes de Syméon et de Jean ne sont pas ce que nous pourrions appeler pour les besoins de notre propos des "miracles au sens fort", c. a. d. une modification spectaculaire du cours naturel du monde par la prière du saint. Ainsi, chez Cyrille de Scythopolis, le miracle par lequel Euthyme à la requête du patriarche de Jérusalem fait tomber la pluie sur la ville assoiffée présente plusieurs caractéristiques nettes : c'est le monde qui vient chercher le saint et le prier d'agir pour remédier à une crise évidente (l'humilité du saint ne lui permet pas de prendre l'initiative), le saint prie publiquement ou s'engage publiquement à le faire, le miracle a lieu en public et satisfait la demande adressée au saint, il agit sur les forces de la nature ou les démons, c. a. d. sur des événements qui ne permettent pas la supercherie. Le miracle est donc sans ambiguïté, ne peut venir que de Dieu et asseoit définitivement le prestige du saint[27].

saint, mais Léontios n'écrit qu'une vingtaine d'années après la mort de Jean. De plus, Jean n'est que le destinataire supposé du miracle : c'est de la châsse de Tychôn que coule le baume le jour de la fête de Tychôn, et Léontios détourne au profit de Jean l'Aumônier le bien du saint titulaire de l'église.

[26] Ainsi, Syméon stylite le jeune connaît le jour même la mort du patriarche Éphrem : *Vie de Syméon stylite le jeune*, éd. Van den Ven, I, p. 61. Lors de la mort de l'abbé Pélage, un évêque égyptien le voit en rêve annoncer son départ ; réveillé, il note le jour sur son calendrier et vérifie que c'est bien le jour de la mort du saint : Rufus de Maïouma, *Plérophories*, PO 8, p. 17. Julien Stylite connaît spirituellement l'instant même de la mort d'un autre stylite frappé par la foudre et fait le θυμίαμα (*Pratum spirituale*, chap. 57, PG 87/3, col. 2912 ; c'est évidemment le modèle des récits cités par Festugière p. 250-251). Le plus ancien cas est peut-être le passage de la *Vie d'Antoine* où le saint voit l'âme d'Amoun le Nitriote enlevée au ciel : PG 26, col. 929 A. Dans ce passage de la *VJ*, l'expression ambiguë de Léontios ne permet pas de comprendre clairement s'il affirme que Jean a déjà été reçu par faveur spéciale au Paradis avant la Résurrection générale, comme Syméon.

[27] *Vie d'Euthyme*, éd. Schwarz p. 168-170; commentaire : Flusin 1983, p. 203-204. Notons que, dans la collection qui circule tantôt sous le nom de Justin, tantôt sous celui de Théodoret, le miracle de la pluie est justement considéré comme *le* miracle "infalsifiable" qui ne peut venir que de Dieu seul : Pseudo-Justin, *Quaestio* 31, PG 6, col. 1277 ; éd. Papadopoulos-Kérameus n° 41, p. 49. Dans la même collection, on reconnaît que la

La détresse de la société humaine est alors sans ambiguïté : le patriarche de Jérusalem implore Euthyme parce que la soif menace, les habitants de la région de Sykéon viennent voir Théodore parce que des démons sont entrés dans une personne ou infestent un endroit[28]. Or, ces miracles clairs et spectaculaires, aux rôles bien définis, ne se rencontrent guère chez Léontios : il manque presque toujours l'une ou l'autre de ces caractéristiques.

La plupart du temps, la société n'a rien demandé au saint. Même les miracles les plus habituels ne font pas suite à une demande explicite : les démotes n'avaient pas demandé à Syméon un repas plantureux et des pains miraculeux qui ne s'épuiseraient pas (*VS* p. 163-164)[29], le nauclère arrivé en Grande-Bretagne avec son chargement de blé emprunté à l'Église d'Alexandrie n'avait pas demandé au saint d'être guidé miraculeusement jusque là, ni demandé que l'étain se transforme en argent, et Léontios ne dit même pas que Jean a intercédé en ce sens (*VJ* p. 353-354). Nous ne voyons pratiquement jamais le saint prier ou s'engager à le faire : Syméon ne le fait que pour sauver le diacre Jean, c. a. d. son seul confident, auprès de qui il peut tomber le masque (p. 160) ; et lorsque Jean adresse à Dieu une prière particulièrement pressante pour satisfaire la demande d'un laïc, c'est le résultat contraire qui se produit : le fils unique du laïc meurt et son bateau coule (p. 376-378) ! Il faut toute une explication pour comprendre que leur sort aurait été encore pire sans l'intercession du saint : le miracle ne brille pas par son évidence. Lorsque Vitalios requiert l'intervention divine par sa prière, c'est pour envoyer un démon à une des prostituées qui n'a pas tenu le secret (*VJ* p. 388). Dans la *VS*, le miracle reste souvent ambigu parce qu'il s'agit d'un *salos* : on soupçonne Syméon d'avoir seulement réussi à prédire un événement auquel il n'a aucune part, grâce aux démons qui habitent les fous comme lui, ou bien on s'adresse à lui

---

plupart des "miracles" du païen Apollonios de Tyane ne sont pas des sorcelleries, mais les applications techniques d'un savoir poussé (*quaestio* 24, col. 1272 ; Papadopoulos-Kérameus n° 34, p. 42- 44), qu'il n'y a pas de critère distinctif entre les oracles païens et les prophètes bibliques, puisque tous disent la vérité (*quaestio* 2, col. 1252-1253 ; Papadopoulos-Kérameus n° 17, p. 30-32), et que les hérétiques peuvent accomplir des miracles (*quaestio* 5, col. 1256 ; Papadopoulos-Kérameus n° 20, p. 33-34) : nous retrouvons là tous les doutes que les gens d'Émèse pouvaient nourrir sur Syméon.

[28] *Vie de Théodore de Sykéon*, éd. Festugière chap. 104 pour une famine, chap. 45, 53 et 56 pour des rivières qui débordent, chap. 50-51, 52, 101 et 144 pour de la pluie ou de la grêle, etc.

[29] Le miracle du pain qui ne s'épuise pas ou du grenier qui ne se vide jamais se retrouve sans cesse à cause du miracle d'Élie chez la veuve de Sarepta et de la Multiplication des pains par Jésus.

comme à un sorcier et non à un saint. Ses miracles ont d'ailleurs peu de témoins, et ceux-ci ne comprennent pas toujours ce qui se passe sous leurs yeux. Cette ambiguïté du miracle se trouve déjà dans les Évangiles : lorsque Jésus guérit les possédés, on le soupçonne de pouvoir le faire parce qu'il est allié au chef des démons, et on lui demande un signe indubitable "qui vient du ciel" (*Luc* 11, 14-16 ; c'est peut-être à cause de ce *passus* que le miracle de la pluie est réputé être l'apanage de Dieu seul). Dans la *VJ*, la situation est encore plus paradoxale : aucun miracle n'est lié à la prière ou à la présence du saint, sauf sur le bateau qui le ramène à Constantinople. Les miracles sont réservés à d'autres personnages, comme le douanier Pierre qui guérit un sourd-muet (p. 371), ou accomplis en dehors de la présence du saint, comme le miracle de l'étain transformé en argent (p. 354). C'est que le surnaturel dans la *VJ* relève de l'économie miraculeuse, dont les règles sont différentes de celles de la thaumaturgie.

3) L'économie miraculeuse

Nous comprenons sous ce terme l'idée, très répandue à l'époque, d'une aide matérielle fournie directement par Dieu à ceux qui pratiquent ses commandements, en particulier l'aumône ; plus le saint donne, et plus il reçoit de Dieu. L'œuvre de Cyrille de Scythopolis et le *Pratum spirituale* illustrent cette idée à merveille[30]. Le chapitre 185 du *Pratum spirituale* met en scène une Chrétienne dont le mari est païen ; elle le persuade d'investir son capital chez le Dieu des Chrétiens, lui garantit des intérêts, et l'emmène distribuer cinquante *miliarèsia* aux pauvres groupés devant l'église. Peu de temps après, il trouve une pierre miraculeuse de bien plus grande valeur dans le ventre d'un poisson, et se convertit[31]. Mais il s'agit d'un miracle, présenté comme exceptionnel ;

---

[30] Voir Flusin 1983, p. 187, pour le commentaire du chap. 17 de la *Vie d'Euthyme* : le point essentiel est que les dépenses en aumônes doivent précéder les recettes. Ces rapports entre sainteté et argent ont déjà été étudiés pour l'Occident, avant tout par J. Le Goff, *La bourse et la vie*, Paris 1986 ; mais, malgré quelques coïncidences, la réflexion de l'Occident médiéval est fondamentalement différente parce qu'elle se focalise sur l'usure et fait entrer en jeu des notions théologiques plus complexes, comme l'idée que l'usure fait travailler le temps qui n'appartient qu'à Dieu, et que l'argent en tant que tel est improductif (*loc. cit.*, p. 30-33). La conception orientale est plus simpliste, mais aussi plus large en ceci qu'elle perd pas de vue l'idée qu'il faut satisfaire aux besoins de tous.

[31] PG 87/3, col. 3057-3061.

l'évêque accourt le constater, et la conclusion insiste sur la grande édification des fidèles. Bref, le "remboursement" normal se fait dans l'autre monde, et les miracles ne sont là que pour l'édification, pour certifier les promesses divines. Ils peuvent également se produire sur l'intercession explicite du saint dans un cas extraordinaire : Julien Stylite remplit ainsi de blé un grenier vide[32]. Enfin, une sanction surnaturelle peut punir un manquement aux commandements divins[33]. Dans le *Pratum spirituale*, ce type de miracle reste relativement secondaire : dans la collection de Moschos, la vertu première reste l'orthodoxie inébranlable face à l'hérésie monophysite, et non l'aumône ; les miracles sont là d'abord pour manifester de quel côté est l'orthodoxie[34].

Jean l'Aumônier incarne cette économie miraculeuse dans la *VJ*. D'après le petit récit que Léontios place dans sa bouche, jeune homme, encore à Chypre, il aurait vu apparaître dans sa chambre la Compassion personnifiée (p. 351-352) ; celle-ci se présente comme la première fille du roi (céleste, bien sûr) et lui promet de l'introduire auprès du roi (au paradis) s'il s'assure son amitié (en pratiquant l'aumône) ; et de fait, à la mort de Jean, une vision la montre prenant Jean par la main pour le conduire auprès de Dieu (p. 408)[35]. Dès le matin, le saint décide de faire

---

[32] PG 87/3, chap. 28, col. 2876. C'est certainement à ce type de miracle que fait allusion Jean parlant au laïc remarié candidat au diaconat : Ὁ γὰρ τότε τοὺς πέντε ἄρτους πληθύνας δύναται καὶ τὰ δέκα μόδια τοῦ ὡρείου μου εὐλογῆσαι, "Celui qui jadis multiplia les cinq pains peut bien encore bénir les dix boisseaux de mon grenier", *VJ* p. 359. Mais justement le secours divin prendra une autre forme. Une histoire édifiante, apparemment d'origine juive, présente la même structure : N 450, RÉGNAULT II, p. 67-68.

[33] Le blé d'un couvent germe parce que, pendant une famine, les moines ont renoncé à la distribution du Jeudi Saint aux pauvres : chap. 85, PG 87/3, col. 2941-2944. La charité n'est pas la seule règle à respecter : quand d'autres moines veulent se construire un bain, la source de leur couvent se tarit miraculeusement, chap. 80, PG 87/3, col. 2937-2940.

[34] Pour un des pères que cite le *Pratum spirituale*, Dieu n'envoie des miracles que pour distinguer le bon grain de l'ivraie, l'orthodoxie de l'hérésie (chap. 213, PG 87/3, col. 3104 BC ; les chap. 29, 30, 79 et 150 sont comme l'application concrète de ce principe). Le *Pratum spirituale* est destiné d'abord à un public monastique pour qui la pureté personnelle et l'orthodoxie sont les valeurs essentielles ; le rapport au monde a été définitivement résolu par l'anachorèse, contrairement aux situations qui passionnent Léontios.

[35] Ce parallèle entre Dieu et l'empereur est courant ; nous le retrouvons dans la *VJ* p. 403 où un ange à l'apparence d'eunuque vient convoquer au nom du roi céleste le patriarche que Nicétas emmenait vers l'empereur. Cette personnification d'une vertu est relativement rare ; signalons Eutaxia dans les *Miracles de saint Démétrius*, I 10, éd. Lemerle p. 115-116, et une autre apparition de la Miséricorde dans la *Vie de Basile le Jeune*, éd. Vilinskij p. 97-98, où il s'agit sans doute d'une imitation de la *VJ*. L'iconographie de cette personnification a été étudiée par E. ANTONOPOULOS, "Miséricorde, olivier : agents et attributs", *Byz.* 51, 1981, p. 345-381, plus spécialement p. 361-363 sur la *VJ*. La comparaison

l'expérience et, en allant à l'office, donne son manteau au premier mendiant qu'il rencontre sur le chemin. Un peu plus loin, il rencontre un être vêtu de blanc, un ange bien sûr, qui lui donne une bourse de cent sous d'or et disparaît aussitôt[36]. Le futur patriarche renouvelle l'expérience (Léontios oublie de préciser comment) et constate que Dieu rend bien au centuple comme il l'a dit (*Marc* 10, 30 ; *VJ* p. 352). Il s'arrête donc, non pas de faire l'aumône, mais de la faire dans l'idée de mettre Dieu à l'épreuve. Les différences avec le *Pratum* sont nettes : pas de prière spéciale du saint, pas de situation de crise initiale, pas de sainteté confirmée du bénéficiaire, bref pas de caractère exceptionnel. Le miracle est quotidien dans tous les sens du terme chez Léontios : n'importe quelle personne peut en faire l'expérience, d'un cordonnier à un administrateur négligent en passant par un changeur.

L'histoire liminaire de Zacharie nous le confirme dès le prologue de la *VJ* (p. 345-346). Ancien serviteur du patriarche aux revenus très modestes de trois sous par an, avec charge de famille, il donne comme aumône jusqu'à la croix d'argent qu'il porte. L'économe Ménas explique à un Léontios abasourdi que c'est sa pratique normale : Jean l'Aumônier lui avait garanti au nom de Dieu que, s'il était charitable, Dieu ne l'oublierait pas ni sur cette terre ni à sa mort. Zacharie observe ce conseil scrupuleusement : "Dieu donc lui envoie beaucoup de bénédictions, mais il ne lui en envoie aucune que Zacharie ne communique aussitôt à son prochain, mettant même dans la gêne sa propre famille. Souvent, des gens l'ont trouvé disant avec allégresse à Dieu : 'Oui, oui, voyons qui vaincra, toi en envoyant ou moi en dissipant ! mais il est clair que ce sera toi, Seigneur, le riche par excellence qui nous dispense les moyens de vivre'" (*VJ* p. 346). Il est évident qu'il s'agit d'un cercle : Zacharie reçoit des dons de Dieu parce qu'il fait l'aumône, mais à condition de faire d'autres aumônes qui lui attireront d'autres dons. Idéalement, Zacharie serait le simple agent de la miséricorde divine, tel que se présente pour son compte Jean dans son testament : "je me suis empressé de rendre à Dieu ce qui était à Dieu" (p. 404). L'originalité de Léontios est d'introduire avec une

---

de Dieu avec un empereur qu'on peut fléchir par l'aumône se retrouve dans le *Pratum spirituale*, chap. 186, PG 87/3, col. 3061-3062 : un commerçant qui a fait l'aumône à une femme est ensuite sauvé miraculeusement de l'exécution ; un rêve le mène en accusé devant l'empereur, à la droite de qui il retrouve cette femme qui intercède pour lui.

[36] Cette scène du jeune homme généreux en aumônes se retrouve dans un recueil d'histoires édifiantes ; là aussi, le jeune homme reçoit inopinément une bourse pour continuer ses aumônes, et l'ange disparaît aussitôt : L. Clugnet, "Vies et récits d'anachorètes", *ROC* 10, 1905, p. 40. Il s'agit probablement d'un doublet de la *VJ*.

constance et une vigueur inhabituelles l'idée d'une rétribution dès cette vie : Jean l'Aumônier promet certes à Zacharie une rétribution dans ce monde ou dans l'autre, mais le récit implique surtout des bénédictions substantielles déjà ici-bas. La notion traditionnelle de μισθαποδότης Θεός, de Dieu donnant un juste salaire, prend de ce fait une valeur littérale dans la *VJ*. Cette idée apparaît en effet dans d'autres sources, mais avec moins d'insistance ; les deux frères Élie et Théodore d'Amida dont nous parle Jean d'Éphèse qui refusent toute supercherie dans leur commerce et donnent presque tout leur gain aux pauvres s'étonnent ainsi de voir que leurs affaires ne font que prospérer davantage ; mais en fin de compte, les deux frères et la femme de l'aîné se font moines et abandonnent tous leurs biens, abandonnant ainsi la sphère de l'économie miraculeuse pour celle de l'ascèse[37].

Comment se manifeste l'économie miraculeuse ? L'interprétation la plus naturelle est qu'il faut reconnaître le doigt de Dieu derrière tout gain et toute perte, et donc que Dieu saura récompenser indirectement l'homme charitable. Ainsi, le changeur dont les affaires tournent mal se dit tout simplement : "En vérité, si tu étais charitable, Dieu ne t'abandonnerait pas" (p. 392) ; comme il n'arrive pas à se décider, il confie la tâche à son jeune fils. Dans son enthousiasme, celui-ci ne cesse d'augmenter les sommes qu'il y consacre, jusqu'à des *trimissis*. La proportionalité entre ces aumônes et la prospérité retrouvée du père est évidente pour tous deux : le père, émerveillé de la "rentabilité" de ce placement, dit à son fils de donner dix *follis* par jour au lieu de cinq (donner plus, c'est s'attirer plus de bénédictions), et le fils lui rétorque gentiment que s'il n'avait pas dépassé cette somme, ils seraient réduits à la famine de longue date (les bénédictions auraient été moindres s'il avait donné moins). La proportionalité est un centuple d'une rigueur mathématique dans le cas du chèque de la veuve (*VJ* p. 355-356). Les

---

[37] *Vies des saints d'Orient*, PO 18, 1924, p. 576-585, en particulier "And thus a blessing rested on everything that passed through their hands" (p. 577) et "they themselves marvelled and wondered how it was that, while they were always scattering it, it increased with them" (p. 580). Signalons encore l'apophtegme où un disciple s'effare de voir son maître spirituel distribuer sans compter leurs provisions à tout mendiant, jusqu'au jour où il constate que Dieu multiplie miraculeusement ces pains (N 281, *ROC* 4, 1909, p. 372-373) ; mais là encore, nous restons dans le domaine de la vie monastique, dans un milieu d'hommes qui ont passé un contrat spécifique avec Dieu. Une autre version, moins optimiste, figure dans un supplément du *Pratum spirituale* : un monastère travaillait la terre pour nourrir les moines des environs ; un soldat de passage, édifié par leur conduite, leur offre une grosse somme, et, devenus riches, les moines se relâchent un peu. La sanction divine est claire : leur terre reste stérile plusieurs années, tant qu'ils ne se décident pas à distribuer l'or (E. Mioni, *OCP* 17, 1951, p. 83 ; cf. un doublet résumé dans *ROC* 8, 1903, p. 96).

principaux adjoints financiers de Jean ramènent secrètement à cinq livres d'or le don de quinze livres que Jean avait ordonné de faire à une personne dépouillée de tous ses biens ; immédiatement après, une veuve lui remet un chèque de cinq cents livres d'or. L'histoire pourrait s'arrêter là, mais Jean devine que ses ordres n'ont pas été suivis (justement parce qu'il n'a pas touché le centuple ?), et interroge successivement les économes et la veuve ; celle-ci révèle qu'elle avait rédigé un chèque de quinze cents livres d'or, et que, juste avant de le remettre au patriarche, elle avait constaté que le chiffre "dix" s'était effacé de lui-même. Le lecteur comprend que Dieu a sanctionné le peu de foi des économes en soustrayant le centuple de la somme qu'ils ont eux-mêmes soustraite[38]. Lorsque Jean devance un *doux* pour tirer d'affaire un homme harassé par les collecteurs d'impôts, une vision révèle à ce *doux* que pour une offrande on en touche cent — et qu'il vient donc de perdre une occasion de centupler sa mise (p. 382).

Cette proportion est bien sûr tirée de l'Évangile, du verset mystérieux de Marc : "Personne n'aura laissé maison, frères, soeurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, sans recevoir au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, soeurs, mères, enfants, et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle"[39]. Dans son texte intégral, le verset laisse perplexe : qui sont par exemple les "mères" que le Chrétien aurait déjà "en ce temps-

[38] La proportion du centuple repose sur l'idée que le *kenténarion* désigne bien ici comme d'habitude cent livres d'or. La traduction Festugière p. 455 ne prend pas parti en transcrivant *kenténarion*, mais le commentaire p. 554-555 (renvoi à la p. 535-537) veut assimiler cette dénomination au *nomisma*, ce qui est bien entendu impossible et détruirait la morale du texte : si le *kenténarion* n'était pas supérieur à la livre, Jean ne pourrait menacer les économes d'en rendre dix au lieu de dix livres sans tomber dans l'absurdité. Voir G. Dagron et L. Morrisson, "Le *Kenténarion* dans les sources byzantines", *RN* 17, 1975, p. 145-162, avec l'interprétation correcte de ce passage p. 158.

[39] *Marc* 10, 29-30, trad. *TOB* ; οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον. La formulation de *Matthieu* 19, 29, est beaucoup plus vague : "quiconque aura laissé maisons, frères, soeurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon Nom, recevra beaucoup plus (πολλαπλασίονα), et, en partage, la vie éternelle." Une anecdote du *Pratum spirituale* réserve prudemment la récompense à l'autre monde, même si elle maintient la proportion (désormais métaphorique) du centuple : un philosophe païen converti par Synésios de Cyrène a toujours trouvé absurde cette promesse du centuple ; avant de mourir, il fait distribuer néanmoins par Synésios trois *kentènaria* aux pauvres et se fait enterrer avec le reçu ; une vision dit peu après à Synésios de le déterrer, et on trouve le reçu signé par le mort qui atteste avoir touché du Christ le centuple (chap. 195, PG 87/3, col. 3077-3078).

ci" grâce à ses sacrifices ? La mention des persécutions parmi les dons de Dieu n'est pas davantage claire. Mais surtout, le sens originel du verset n'est pas d'établir une économie miraculeuse : il indique qu'en s'arrachant à une communauté naturelle le Chrétien s'intègre à une communauté spirituelle bien préférable, vraisemblablement l'Église ; les biens matériels, "maisons" et "champs", ne jouent ici qu'un rôle secondaire. Léontios en retient une version bien différente : "Vous recevrez au centuple en ce siècle et la vie éternelle dans le siècle à venir"[40]. Cette abréviation du verset le présente comme un système de don et de contre-don, où Dieu donne infiniment plus, et où surtout la récompense dans l'au-delà n'est pas exclusive d'une récompense au centuple sur cette terre.

Pourtant, Léontios ne va pas jusqu'à affirmer que toute aumône trouve sa récompense dès ce monde. C'est dans l'autre monde que l'évêque Troïlos aura sa récompense, déjà révélée par une vision (p. 379-380), ainsi que le douanier Pierre qui voit le Christ lui apparaître pour le rassurer (p. 369 et 370) ; c'est dans l'autre monde que Jean attend l'aide des pauvres qu'il a secourus ici-bas (p. 347, p. 395 les "bonnes oeuvres") et que Syméon la promet au diacre Jean (*VS* p. 167). Dans d'autres cas, la manifestation de l'économie miraculeuse sera discrète et demande le discernement ou une révélation divine. Jean prie pour le fils et le bateau d'un généreux donateur, et voilà que le fils meurt et que le bateau doit jeter sa cargaison à l'entrée du port d'Alexandrie ! "Afin donc que l'homme ne perdît ni la récompense qu'il avait gagnée par les sept livres et demie d'or, ni la foi qu'il avait placée dans le saint patriarche, et afin que nous aussi, dans les épreuves qui nous arrivent quand nous avons fait une bonne action, nous demeurions sans trouble et reconnaissants envers Dieu", le malheureux donateur voit en rêve le patriarche lui expliquer qu'il n'y a pas lieu de se plaindre : son fils est sauvé dans l'autre monde, tandis qu'il aurait été damné s'il avait vécu, et son bateau aurait dû couler corps et biens en haute mer avec son frère[41].

[40] *VS* p. 160, ἑκατονταπλασίονα λήψεσθε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον. Le renvoi à *Matthieu* 19, 29 dans Festugière p. 150 est erroné. C'est ce passage que cite le futur patriarche encore jeune homme à Chypre : "Voyons si Dieu envoie bien le centuple, comme il l'a dit" (*VJ* p. 352).

[41] L'homme va ensuite expliquer son rêve au patriarche qui n'en savait rien, ce qui confirme que toutes les apparitions miraculeuses de Jean dans la *VJ* (sur le bateau parti en Grande-Bretagne p. 353-354, sur celui voguant vers Constantinople p. 403) se font *à l'insu* du saint, à la seule initiative de Dieu. Il en va de même pour la vision de Troïlos qui court ensuite la raconter à Jean, p. 379-380. Or, normalement, les saints ascètes apparaissent aux laïcs parce qu'ils le veulent ; quand Syméon apparaît en songe pour corriger un maître trop dur (*VS* p. 162) ou convertir un Juif (p. 154) ou un jongleur (p. 150), c'est certainement

L'économie miraculeuse peut donc se manifester par une perte moindre au lieu d'un gain plus élevé ; comme personne ne peut évaluer avec certitude ses pertes virtuelles, cela revient à dire que l'économie miraculeuse est le plus souvent indiscernable. Cette histoire est néanmoins la seule de la *VJ* qui parle de l'annulation d'un malheur au lieu d'un gain tangible et constatable : Léontios est beaucoup plus optimiste que la plupart des auteurs de son époque[42]. Ainsi, lorsqu'il reprend l'anecdote du *Pratum spirituale* de l'orphelin ruiné par son père qui a tout donné aux mendiants, il la combine avec celle du jeune homme ruiné que le patriarche Apollinaire renfloue discrètement ; de cette façon, Léontios fait apparaître un lien entre les aumônes du père et la richesse retrouvée du fils (p. 384-385)[43]. L'Église elle-même intervient par le truchement du patriarche pour rétablir l'économie miraculeuse avec des moyens terrestres, parce que "le hiérophante miséricordieux avait à coeur de montrer que le Seigneur n'abandonne pas ceux qui mettent leur espoir en lui."

Dans cette économie miraculeuse, les prestations des hommes à Dieu peuvent ne pas être des aumônes. Lorsque, frappés de componction par

de son propre chef pour continuer son entreprise de conversion. D'ailleurs, lorsqu'il rencontre le notable qui l'a vu en songe jouer aux dés avec la mort, Syméon sait lui dire le contenu du rêve (p. 166). Jean apparaît une fois de plus comme un laïc pieux bénéficiaire des grâces divines, et non comme un saint au sens d'un homme doté de pouvoirs surnaturels qu'il contrôle. Ainsi, lorsque ses clercs lui signalent le scandale causé par Vitalios, "Dieu qui savait que le saint ne voulait pas s'opposer à lui endurcit le cœur du patriarche qui ne crut personne" à ce sujet (p. 388) : Jean n'est pas dioratique, il n'a pas su reconnaître la sainteté de Vitalios davantage que ses clercs ; mais, par égard pour sa sainteté et sa bonté, la Providence fait en sorte que ce manque de discernement ne puisse lui causer de tort. C'est aussi trop tard que Jean a la vision qui innocente le moine eunuque fouetté à tort (p. 373).

[42] L'un des textes les plus célèbres, se trouve dans les suppléments du *Pratum spirituale* (pour les parallèles judaïque et coranique, voir R. Paret, *RÉB* 26, 1968, p. 138-141) : un moine demande à Dieu de lui révéler ses jugements ; un ange déguisé en moine mendiant le prend alors avec lui. Dans leur pérégrination, l'ange aide un riche sans entrailles à rebâtir un mur parce qu'il y a un trésor caché dans le mur, fait disparaître le vase précieux d'un juste parce qu'il portait la souillure d'un péché, et fait périr l'enfant d'autres hôtes secourables parce que, devenu adulte, il aurait été grand pécheur (Nissen n° 11, p. 367, où le texte est mutilé au début ; E. Mioni, *OCP* 17, 1951, p. 87-88). Ce problème du discernement des desseins de Dieu agite les auteurs de l'époque ; voir le chap. "Une théologie pour le peuple." Dans l'hagiographie de l'époque, le saint intervient plus souvent pour rétablir un équilibre ou détourner un malheur que pour apporter la prospérité ; le texte le plus net est celui de la *Vie de Théodore de Sykéon*.

[43] PG 87/3, chap. 193, col. 3073 - 3076, et chap. 201, col. 3089. Le rapprochement est ancien : Gelzer p. 143 sq. ; Festugière p. 597-598. Pour le rapport avec le *Pratum spirituale*, voir plus haut l'étude des sources de Léontios.

Jean, les clercs qui se laissaient corrompre par des présents renoncent à cette pratique, leurs affaires se mettent à prospérer miraculeusement (p. 349) : Dieu récompense la simple observance de son commandement. L'histoire des deux cordonniers met en scène un lecteur cordonnier passant son temps à l'église, dont les affaires prospèrent et qui entretient sans difficulté une nombreuse famille ; dans l'échoppe voisine travaille un autre clerc, cordonnier plus habile, qui exerce son métier même parfois le dimanche et va peu à l'église, et dont les affaires périclitent (p. 401-402). Léontios a pris soin de "verrouiller" son apologue : le clerc malchanceux travaille mieux et plus longtemps, et aucune cause naturelle ne peut expliquer la distorsion. Par un stratagème, le lecteur amène son collègue à fréquenter l'église : "Dieu le bénit et il s'enrichit." C'est donc l'assiduité à la liturgie qui est récompensée — d'une façon d'autant plus frappante que le cordonnier n'y va pas par piété, mais par intérêt[44]. La même idée fonde la conduite de Jean l'Aumônier face au laïc remarié candidat au diaconat : pendant une famine, alors que le patriarche ne sait plus comment nourrir les mendiants qui dépendent de lui, il offre à Jean une énorme quantité de blé et d'or en échange de son ordination (p. 357-359). Léontios nous présente donc à dessein un exemple où la fin justifierait les moyens, où le secours apporté aux pauvres légitimerait une entorse ; mais Jean refuse de violer les canons : "quant aux pauvres, ... Dieu qui les a nourris avant que nous fussions nés, toi et moi, les nourrira maintenant encore, pourvu seulement que nous gardions inviolables ses préceptes." Aussitôt après cet acte de foi, deux bateaux chargés de blé entrent au port : le lien de cause à effet entre le refus de la simonie et l'arrivée des vaisseaux est réaffirmé dans l'action de grâces de Jean, "ceux qui ... gardent les canons de sa sainte Église ne seront en manque d'aucun bien." De même, Syméon reçoit directement de Dieu les sommes nécessaires pour détourner les prostituées de leur métier (*VS* p. 155) et les vivres nécessaires pour convaincre les démotes ou recevoir des hôtes (p. 159 et 164) ; cela ne l'empêche pas de pratiquer lui aussi l'aumône en prenant sur les aumônes qu'il reçoit (p. 162, le cadeau à la devineresse), et c'est peut-être ainsi qu'il peut apporter des victuailles à la servante qui prétend être enceinte de ses oeuvres (p. 151)[45]. Enfin, Syméon, comme Jean l'Aumônier, donne des coups de pouce à l'économie miraculeuse : pour que le muletier charitable, mais pauvre, ait l'idée

[44] Sur ces effets "involontaires" de la sanctification, voir plus bas n. 72-73 et plus haut n. 11.

[45] Curieusement, pour la même tâche de conversion des prostituées, Vitalios ne peut compter que sur son maigre salaire (*VJ* p. 387).

d'ouvrir un cabaret qui lui apportera la fortune, il faut encore lui en donner l'idée en changeant son vin en vinaigre qui ne sera plus bon qu'à faire de la *posca*[46].

L'économie miraculeuse peut enfin se manifester par un châtiment lorsque l'homme manque à l'un ou l'autre de ses devoirs. Ainsi, le diacre Jean, accusé d'assassinat à tort, est sauvé de justesse par l'intercession de Syméon (p. 159-160). L'accusé innocent sauvé de justesse fait partie des *topoi* hagiographiques[47]. Léontios le renouvelle en faisant, par les explications de Syméon, le lien avec son thème favori, l'économie miraculeuse : "Cette épreuve t'est survenue parce que, hier, deux mendiants sont allés chez toi et que, bien que tu eusses de quoi leur donner, tu les as renvoyés. Ce que tu donnes est-il à toi, frère ? Ou ne crois-tu pas en Celui qui a dit : 'Vous recevrez au centuple en ce siècle et la vie éternelle dans le siècle à venir ?' Si tu crois en lui, donne. Mais si tu ne donnes pas, il est clair que tu ne crois pas dans le Seigneur." Cette corrélation permet de retrouver le doigt de Dieu derrière tout événement ; lorsque les bateaux de l'Église d'Alexandrie perdent un chargement de grande valeur, Jean y voit une punition divine : il se serait trop enorgueilli de faire des aumônes dont le mérite n'appartenait qu'à Dieu (*VJ* p. 380-381). Ce repentir du "nouveau Job" est récompensé comme il convient : Dieu double sa fortune.

Cette perception de l'échange de dons entre Dieu et les hommes implique que c'est au fond à Dieu lui-même que l'on donne l'aumône, le mendiant ou le pauvre n'en sont les récipiendaires qu'en son nom (d'où leur appellation "ceux de Dieu", οἱ τοῦ Θεοῦ). Par conséquent, peu importe que celui qui demande l'aumône la mérite vraiment ou non : une aumône donnée au nom de Dieu est toujours reçue par lui, même à travers un récipiendaire indigne. Cette idée trouve sa justification scripturaire dans le verset "Donne à tous ceux qui te demandent" (*Luc* 6, 30) que Jean l'Aumônier cite dans ce contexte (*VJ* p. 351). On trouve des préceptes analogues déjà dans la *Didachè* et dans le *Pasteur*

---

[46] *VS* p. 164-165. Le point de départ est fourni par les aumônes du muletier qui ne doivent pas rester sans récompense ; Syméon convertit aussi un mime parce qu'il avait fait quelques aumônes (p. 150), mais cette fois le bénéfice du mime sera purement spirituel. L'article de E. KISLINGER, "Φούσκα und Γλήχων", *JÖB* 34, 1984, p. 49 ss ., sur l'épisode du muletier est à mon sens vicié à la base pour n'avoir pas discerné cette prédominance de l'économie miraculeuse.

[47] *Pratum spirituale*, chap. 72, PG 87/3, col. 2924-2925 ; THÉODORET, *Histoire philothée*, éd. Canivet / Leroy-Molinghen, I, p. 368-370 ; *Apophtegmata patrum*, Milésios, PG 65, col. 297.

d'Hermas[48]. La *VJ* pousse très loin cette idée : la distribution aux réfugiés de Syrie doit s'étendre à ceux qui ont conservé des objets précieux comme des bracelets, donc à ceux qui pourraient encore subvenir à leurs propres besoins (p. 351) ; si un des bénéficiaires triche en repassant plusieurs fois à la distribution, il faut quand même lui donner l'aumône "de peur que ce ne soit mon Christ qui vienne me tenter"[49]. Devenu charitable, le douanier Pierre donne un jour sa chemise à un mendiant qui, au lieu de la porter, préfère la vendre ; Pierre voit la chemise exposée pour la vente au marché et rentre en pleurant. Le Christ lui apparaît, et Pierre se plaint que les récipiendaires des aumônes les utilisent "pour des gains honteux", εἰς αἰσχροκερδίας ; le Christ lui montre alors qu'il porte lui-même la chemise, donc que l'aumône est bien allée à son véritable destinataire (*VJ* p. 369)[50]. Pierre se fait vendre ensuite comme esclave, et donne instruction de distribuer le prix de la vente aux pauvres ; le Christ lui apparaît encore en songe pour lui dire : "j'ai touché ton prix" (p. 370). C'est pour la même raison

---

[48] *Didachè* I, 5 ; éd. Rordorf-Tuilier p. 144-146, παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει · πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. *Pasteur*, précepte II, 4 ; éd. Joly p. 146-148, ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκ τῶν κόπων σου ὧν ὁ Θεὸς δίδωσίν σοι πᾶσιν τοῖς ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς, "sans te soucier de savoir à qui donner et à qui ne pas donner."

[49] *VJ* p. 352-353. Cette histoire avait charmé N. H. BAYNES ("The *Pratum spirituale*", *Byzantine Studies and other Essays*, Edimbourg 1955, p. 267-268), qui le rapprochait du parallèle d'un supplément du *Pratum spirituale* : dans une institution charitable d'Antioche, un économe hésite à donner quatre fois de suite un vêtement au même mendiant, et le Christ le lui reproche en rêve en lui montrant qu'il a enfilé les 4 vêtements : NISSEN n° 12, p. 367-368. L'exclamation finale de Jean montre bien que, dans son esprit, c'est le Christ qui est le vrai destinataire. Or, c'est une tradition syrienne bien attestée que le Christ parcourt lui-même la terre sous la forme d'un mendiant : VÖÖBUS II, p. 362 n. 6 pour un manuscrit inédit et p. 366 n. 29 ; pour Jacques de Saroug, l'étranger qui frappe à la porte est comme Dieu lui-même : *Homiliae selectae*, II, p. 832. On le retrouve dans les apophtegmes : le Christ apparaît sous la forme d'un accidenté infirme (N 449, RÉGNAULT II, p. 65-67) ou d'un mendiant à la porte d'un couvent (N 479, RÉGNAULT II, p. 77). L'Occident n'a jamais pu se résoudre complètement à renoncer au discernement dans l'aumône, ce qui a comme corollaire une dévalorisation du pauvre qui ne peut plus être ressenti comme figure du Christ ; voir J.-L. ROCH, "Le jeu de l'aumône au Moyen Age", *Annales ESC* 44, 1989, p. 505-527 (avec p. 509 un récit dérivé de l'histoire du douanier Pierre).

[50] C'est de ce récit que découle probablement l'histoire du supplément du *Pratum spirituale* citée à la n. précédente qui en fait comme la synthèse avec l'histoire de l'homme qui demande 3 fois de suite l'aumône à Jean. Un doublet de ce récit de la *VJ* se trouve dans la collection d'apophtegmes éditée par Nau, n° 358, *ROC* 7, 1912, p. 301. Le début du récit se retrouve dans une histoire édifiante copte, mais après s'être fait vendre comme esclave au profit des pauvres le héros est nommé évêque : RÉGNAULT III, p. 171-172.

que Jean l'Aumônier laisse un créancier de mauvaise foi profiter d'un capital de l'Église qui aurait dû servir aux pauvres (p. 386-387) ; ses économes le critiquant à mots couverts, le patriarche répond qu'il faut être un exemple de patience et observer le commandement évangélique qui interdit de faire valoir son droit contre un voleur [51]. Cette explication passe à côté de la vraie raison que nous suggère le reste de la *VJ* : si donner est une fin en soi, peu importe que le don n'aille pas à la personne qui en aurait le meilleur usage ; il arrive de toute façon à son vrai destinataire, Dieu.

Enfin, cette circulation incessante de dons repose sur la générosité initiale du Créateur, sans cesse renouvelée : c'est Dieu qui donne le premier, et les hommes ne font que lui rendre une partie de son dû en se faisant les agents de cette économie miraculeuse. Les différents héros de la *VJ* le rappellent sans cesse, et ce n'est pas qu'une clause de style : ils expriment leur conscience d'une immédiateté du don divin, où la causalité naturelle autonome disparaît presque entièrement. C'est ce qu'explique le douanier Pierre au Christ : "sur les biens que tu nous dispenses, Seigneur, nous donnons à certains"[52]. Le don illimité en tire une justification supplémentaire : Dieu n'abandonne pas ce qu'il a commencé. L'aumône devient ainsi un signe de foi inébranlable : "même si le monde entier se rassemble à Alexandrie pour demander l'aumône, il n'épuisera ni les trésors indicibles du Seigneur, ni la sainte Église" (*VJ* p. 351), il "ne nous abandonnera pas, non à cause de ma misère, mais à cause de celle des pauvres" (p. 381). L'épisode des pots de miel illustre cette infinie supériorité de l'économie divine sur les calculs humains : Nicétas peut certes saisir l'argent de l'Église, mais Dieu fait parvenir aussitôt à Jean une compensation, des pots à miel remplis d'or ; "un homme périssable ne peut mettre à l'étroit le Dieu qui procure à tous nourriture et vie" (p. 357)[53].

---

[51] "Ne redemande pas ton bien à celui qui te le prend", *Luc* 6, 30. Les parallèles hagiographiques sont nombreux ; l'un des plus savoureux est l'histoire de l'anachorète qui court derrière les voleurs pour leur donner un objet qu'ils ont oublié de lui voler : *Pratum spirituale*, chap. 213, PG 87/3, col. 3104-3105.

[52] Δέσποτα, ἐξ ὧν χορηγεῖς ἡμῖν διδοῦμέν τινι, *VJ* p. 369. La même idée se retrouve dans la bouche de Zacharie, p. 346 ; l'armateur naufragé demande l'aide du patriarche par ces mots, "prends pitié de moi comme Dieu prend en pitié le monde" (p. 353). C'est la morale d'un des récits du *Pratum spirituale* : le moine Léontios fait l'aumône aux pauvres, mais jamais de la main à la main pour bien montrer que ce n'est pas lui, mais la Vierge qui donne (chap. 161, PG 87/3, col. 2913).

[53] Ce récit est l'un des plus curieux de la *VJ*. Si je le comprends bien, il n'y a pas à proprement parler de miracle, comme pour l'étain transformé en argent (p. 354) : l'apocrisiaire qui est chargé des pots connaît leur vrai contenu (p. 356), et il s'agit donc

Il est intéressant de noter que les différents recueils de questions et réponses coptes, dont on peut admettre qu'ils reflètent les convictions de l'Église monophysite égyptienne, connaissent aussi cette économie miraculeuse. L'évêque doit dépenser comme Jean sans compter en aumônes, parce que c'est Dieu qui pourvoira au lendemain. Si on reprend à l'Église un terrain qui lui avait été pourtant donné en bonne et due forme, il est inutile de protester : l'Église ne sera jamais ruinée, grâce à Dieu ; c'est le raisonnement de Jean face à un débiteur de mauvaise foi[54].

4) Une spiritualité proche du messalianisme ?

Cette conception de l'économie miraculeuse trouve des parallèles qui nous renvoient une fois de plus aux traditions du monachisme enthousiaste syrien et aux franges du messalianisme. L'application littérale de l'Évangile implique en effet pour le monachisme syrien une certaine vision de la pauvreté évangélique : être pauvre, ce n'est pas seulement ne posséder qu'un strict minimum de biens matériels, c'est encore s'abandonner par esprit de foi à la miséricorde divine, et donc soit ne pas se soucier du lendemain (la version "orthodoxe", celle des premiers Acémètes, et aussi de Léontios à notre avis), soit carrément refuser le travail et les autres moyens naturels d'assurer la subsistance matérielle de l'humanité (c'est la version "messalienne", et au moins celle du *Livre des Degrés*). Dans le *Livre des Degrés*, les "parfaits" doivent s'abstenir de tout travail pour mieux se consacrer à la prière et à l'édification des "justes" ; même l'idée de travailler pour le bien d'autrui, pour pratiquer une charité active, est rejetée comme une tentation diabolique[55]. Les diverses condamnations des Messaliens ou

---

d'un revenu ou d'un don venant d'Afrique. Le seul signe surnaturel est la coïncidence chronologique avec l'initiative de Nicétas : cette fortune arrive immédiatement après la confiscation du trésor du patriarcat, juste assez tard pour y échapper et juste assez tôt pour que le patriarcat ne soit pas démuni. Autre signe divin dans un événement naturel : les deux bateaux envoyés par Jean chercher du grain en Sicile reviennent chargés (événement naturel) au moment même où Jean renvoie le laïc remarié candidat au diaconat (coïncidence miraculeuse ; p. 359).

[54] Crum 1915, p. 60-62.

[55] "Venit Malignus et consilia proponit sub specie bonorum (operum), qua solis justis praecepit Dominus, et perfecto illudens sic ait : 'Bonum est, inquit, possidere te paululum cum justitia pro tua ejusque commoditate qui ad te venerit. Habitaculum tibi paulo abundantius construe, ut venientes ad te peregrini subleventur, et planta tibi parvam

Euchites et des groupes ascétiques qui leur ressemblent insistent toutes sur cette aversion pour le travail, ressenti comme une dégradation liée à la condition humaine d'après la Chute ; l'ascète qui a réussi à retrouver la perfection adamique doit rester exempt de travail. Dans la pratique, cela revenait à faire vivre une minorité de "parfaits" du travail des autres, et à revendiquer même pour ces "parfaits" l'exclusivité des aumônes qui devaient aller normalement à l'Église[56]. Un moine passait sa journée en prières, et, chaque soir, trouvait dans sa cellule un pain miraculeusement fourni par la Providence ; puis arrive un autre moine qui travaille pour gagner son pain et persuade le premier de faire de même : le soir même, le moine ne trouve plus le pain habituel, parce qu'il est déchu de son propre chef de l'économie miraculeuse[57]. L'économie miraculeuse fournissait une justification parfaite de ces comportements : celui qui donnait l'aumône aux ascètes ne faisait qu'accomplir un devoir et était assuré de toucher une rémunération dès ce monde, les ascètes de leur côté recevaient la juste récompense de leurs labeurs spirituels.

Les biographies des deux premiers Acémètes, Alexandre et Marcel[58], contiennent plusieurs récits de miracles qui rappellent étrangement la

---

plantationem et tibi hortum olitorium fac, pro sanis et infirmis," *Livre des degrés*, XXV, 5 ; col. 741-744. Cette position extrême se retrouve couramment sous une forme atténuée où ce n'est pas le travail qui est refusé, mais le calcul économique qui prévoit le lendemain et s'inscrit donc dans une durée *terrestre*. Ainsi, Triphyllios, déjà évêque, accompagnant son maître spirituel Spyridon à travers Chypre repère un endroit fertile et se met à réfléchir à l'achat de ces terrains par son Église, pour lui assurer un revenu. Hélas, Spyridon devine miraculeusement ses pensées et le rabroue vertement : il ne faut s'intéresser qu'au spirituel (*Vie de saint Spyridon* 14, éd. Van den Ven p. 63-64). Il est intéressant de comparer avec un des héros de Jean d'Éphèse, l'évêque Addaï, qui achète justement une vigne pour subvenir aux besoins des pauvres de la région (*Vies des saints d'Orient*, chap. 8, PO 17, p. 129-130).

[56] Voir en particulier A. GUILLAUMONT , s. v. "Messaliens", *DS* 10, Paris 1977, col. 1074-1083 ; du même auteur, "Situation et signification du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque", *Symposium syriacum I 1972*, Rome 1974, p. 311-322 ; J. GRIBOMONT, "Le Dossier des origines du messalianisme", *Epektasis*, Paris 1972, p. 611- 625.

[57] L'histoire figure dans un manuscrit syriaque inédit : VÖÖBUS II, p. 307 n. 24 ; on la retrouve dans les collections d'apophtegmes : N 440, RÉGNAULT II, p. 63. Cette idée que Dieu ne s'occupe que de ceux qui ne s'occupent pas d'eux-mêmes se retrouve dans l'apophtegme N 592, 4 : "Ne vis pas avec de l'or en ta possession, autrement Dieu ne se soucie plus de toi" (cf. PAUL ÉVERGÉTINOS IV 1, 17/14 ; éd. Langis p. 34).

[58] *Vie d'Alexandre l'Acémète*, éd. De Stoop, PO 6, 1911, p. 645-704 ; *Vie de Marcel l'Acémète*, éd. Dagron, *An. Boll.* 86, 1968, p. 271-321. Notons que J.-M. BAGUENARD, *Les moines acémètes*, Bellefontaine 1988, plaide de façon convaincante l'orthodoxie des Acémètes dès Alexandre : dès l'origine, la prière continuelle des Acémètes est une prière ecclésiale régulière, suivant l'office, et non une prière individuelle (*op. cit.* , p. 51).

VJ. Alexandre quitte son couvent parce qu'on lui explique qu'il est impossible d'appliquer littéralement les préceptes évangéliques[59]. Les communautés qu'il fonde après une longue ascèse érémitique sont entretenues par les aumônes des laïcs des environs, puisque Alexandre refuse sinon tout travail, du moins toute épargne et accumulation en prévision du lendemain : "ayant à pourvoir à tant de frères, il ne se souciait en rien des choses nécessaires à leurs besoins, mais, selon l'Évangile (*Matthieu* 6, 34), seulement de ce qu'il fallait pour la journée ; les restes allaient aux pauvres" (p. 678). Des incrédules qui restent avec ses disciples pour voir d'où peut venir la nourriture de tout ce monde voient un homme vêtu de blanc (bien entendu un ange) apporter des provision si abondantes qu'il restera un surplus à distribuer aux pauvres (p. 693-694). Converti par le saint, Rabboula doute des préceptes d'Alexandre et lui explique avec bon sens qu'il ne peut renoncer à ses biens qui assurent l'entretien de sa nombreuse maisonnée ; Alexandre lui propose de faire l'épreuve et d'emmener tous ses gens avec eux dans un désert inaccessible à une journée de marche. Au moment où tout le monde désespère, surgit un paysan avec un âne chargé de vivres, dont des pains encore "chauds", c. a. d. cuits le jour même ; la présence de ceux-ci au milieu d'un désert sidère Rabboula, qui soupçonne le miracle : de fait, le paysan disparaît mystérieusement une fois ses gens rassasiés (p. 671-672)[60]. Une autre fois, ce sont des soldats en chair et en os qui apportent juste à temps les vivres nécessaires à Alexandre et sa troupe, au bord de la famine (p. 683). La charge réelle représentée par cette grande troupe de mendiants se devine sans peine à travers le refus des gens de Palmyre de leur ouvrir leurs portes ; du haut des murs, les habitants crient aux moines : "Qui peut nourrir tant de monde ? S'ils entrent en ville, nous connaîtrons

---

[59] *Vie d'Alexandre*, éd. De Stoop p. 663. Remarquons que les questions exaltées d'Alexandre font croire à son higoumène qu'il est possédé, et on réunit tout le couvent pour l'exorciser ! Même sous la plume de son hagiographe, le personnage est à peine moins ambigu que Syméon Salos ; il quitte lui aussi son monastère sans permission expresse de son abbé, p. 663. La pagination des citations suivantes de la *Vie d'Alexandre* sont portées directement dans le corps du texte.

[60] Les saints nourris miraculeusement au désert sont légion ; signalons les exemples réunis par FESTUGIÈRE, *Moines d'Orient*, I, Paris 1961, p. 63-64. Dans deux cas, il s'agit de pains encore chauds dans un désert loin de tout boulanger : *Historia Monachorum* VIII, 254 ; CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Jean l'Hésychaste*, éd. Schwarz p. 211. Dans la *VS*, lorsque le marchand d'Émèse rend visite à Jean dans le désert d'Arnônâs, l'ermite lui offre "des pains blancs de froment, des poissons cuits à la poële, tout chauds, du vin de première qualité" (p. 158-159). Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler que Jean est un *boskos* qui ne mange que des herbes crues et ignore le cuit.

tous la faim" (p. 686). Les habitants d'un *kastron* crient de même : "Es-tu venu ici nous réduire à la mendicité ?" Mais la punition divine ne se fait pas attendre pour eux : le territoire de la ville est frappé de sécheresse pour trois ans, et les maisons de ceux qui ont conseillé de fermer les portes sont ruinées (p. 684-685). L'histoire de saint Fronton semble être un doublet légèrement édulcoré de ce refus de la moindre prévision économique[61]. Fronton fonde son monastère au désert, et bien vite les moines récriminent contre la famine qui menace et l'imprévoyance de l'abbé ; Fronton leur répond qu'il s'en remet à la grâce divine. Aussitôt, un ange apparaît à un riche et lui enjoint de porter des vivres aux serviteurs de Dieu au désert, sans lui dire où ils se trouvent ; perplexe, l'homme envoie des chameaux chargés sans guide, à la volonté de Dieu. Bien entendu, ils arrivent au monastère de Fronton (au moment où les moines récitent l'office : noter l'échange implicite entre prière et moyens de subsistance) ; les moines soignent les chameaux et, comme l'envoi dépasse leurs besoins, les renvoient avec la moitié de leur charge (toujours le surplus dégagé par l'économie miraculeuse) ; les bêtes reviennent à leur maître.

Marcel l'Acémète ne nous offre pas d'épisode aussi spectaculaire ; néanmoins, l'abondance des aumônes faites aux pauvres semble à ce point dépasser les ressources du monastère que l'hagiographe ne peut l'expliquer autrement que par un miracle[62]. Une autre fois, Marcel veut donner toutes les liquidités disponibles du couvent à trois évêques indigents ; mais sur dix pièces d'or l'économe en garde une pour la distribution du lendemain aux pauvres. Le jour même, un homme "envoyé par Dieu" donne à Marcel quatre-vingt-dix pièces d'or. Le saint va alors trouver l'économe pour lui dire qu'il est responsable d'un manque à gagner de dix pièces : Dieu en aurait envoyé cent s'il en avait donné dix aux évêques (p. 299)[63]. Enfin, les deux textes insistent sur le

---

[61] Malgré son origine orientale indubitable, ce texte n'est conservé qu'en latin et a donc peu retenu l'attention des byzantinologues ; voir l'étude de A. Vaccari, "La Leggenda di S. Frontonio", *An. Boll.* 67, 1949, p. 309-326, qui établit sans conteste possible que le texte est connu en latin en Espagne au plus tard vers 640, et que la scène d'origine est en Égypte (en revanche, la tentative pour rapprocher ce texte du milieu de Jean l'Aumônier n'a guère de fondement : cette histoire est probablement beaucoup plus ancienne que la version latine).

[62] *Vie de Marcel*, p. 296 ; ce passage est par ailleurs très curieux en ceci que l'hagiographe ne proclame pas le miracle, mais le laisse seulement entendre comme dernière hypothèse raisonnable. La pagination des citations suivantes de la *Vie de Marcel* sont portées directement dans le corps du texte.

[63] Il est curieux que Marcel ait deux fois l'occasion de faire la charité à des *évêques* pauvres (deuxième cas p. 306), mais on ne voit pas ce que l'hagiographe pourrait vouloir signifier

succès des saints comme juges officieux, d'une façon qui rappelle de près la *VJ* : Alexandre a tant de succès dans ce rôle à Antioche que le clergé local s'irrite de voir ses ressources taries et l'expulse *manu militari* (p. 689) ; Marcel a lui aussi à coeur de régler les litiges jusqu'à son dernier jour (p. 320). Or, Jean l'Aumônier rend de même une justice idéale, rapide, gratuite et accessible à tous (*VJ* p. 349-350)[64] et réconcilie ses ouailles (p. 359-360, 363-364 et 393). Dans tous ces textes nous retrouvons une application directe des principes évangéliques conçue comme une réalité quotidienne, pour ainsi dire normale.

Comme on le sait, Alexandre l'Acémète poursuivi par la colère de l'évêque de Constantinople n'a trouvé refuge en fin de compte que dans le monastère d'Hypatios. Or, si la *Vie d'Hypatios* présente elle aussi l'économie miraculeuse, elle le fait avec des nuances intéressantes. Lorsque Hypatios installe son couvent dans la banlieue de Constantinople, le grand Isaac, un Syrien qui est à l'origine du monachisme constantinopolitain[65], lui donne pour règle de ne jamais laisser repartir chagriné un étranger, quelles que soient les ressources du couvent[66]. Nous retrouvons là l'idée que Dieu veillera au lendemain, et donc le refus de toute prévision d'ordre économique. Le problème des limites des ressources d'Hypatios devait néanmoins se poser ; dans la *Vie d'Hypatios*, il se résout par le miracle spectaculaire du grenier vide rempli, mais surtout par une vision d'Hypatios : un vieillard resplendissant lui annonce que, malgré les aumônes données sans cesse à tout mendiant, le pain ne manquera plus jamais au monastère par une promesse divine spéciale[67]. La nuance est la même qu'entre le *Pratum spirituale* et la *VJ* deux siècles plus tard : pour Callinicos, l'économie miraculeuse est un phénomène exceptionnel, une grâce réservée à un saint confirmé comme Hypatios, et cela seulement à partir d'un moment précis où un miracle manifeste cette faveur divine ; pour l'auteur de la

---

par là. Le parallèle avec l'histoire du chèque de la veuve est évident (*VJ* p. 355-356) ; dans les deux textes, la certitude du saint qu'il touchera immédiatement la rémunération décuple ou centuple de l'aumône est le vrai noyau de l'histoire — Marcel ne prend même pas la peine de demander à son économe s'il a bien donné 10 pièces, les 90 pièces reçues parlent d'elles-mêmes.

[64] La justice gratuite, parfaite et rapide est depuis longtemps un des apanages du saint syrien ; Syméon stylite la rend sans désemparer : THÉODORET DE CYR, *Histoire philothée* 26, 26, éd. Canivet / Leroy-Molinghen, II, p. 210-211.

[65] Voir G. DAGRON, "Les moines et la ville", *TM* 4, 1970, p. 232-233.

[66] *Vie d'Hypatios*, éd. Bartelink, p. 110. Notons que Callinicos, l'auteur de cette *Vie*, a certainement connu et utilisé les textes du Pseudo-Macaire (éd. Bartelink p. 38-41).

[67] *Ibid.*, p. 134 pour le miracle du grenier et p. 130 la vision du vieillard.

Vie d'Alexandre, l'économie miraculeuse va de soi et accompagne partout Alexandre, comme Jean l'Aumônier dans la *VJ*.

5) Église, argent, péché et rachat

La prédominance de l'économie, miraculeuse ou non, au moins dans la *VJ*, nous amène à nous demander quelle place est assignée à l'argent dans l'œuvre de Léontios. Son époque a entrevu en effet que l'argent est par nature un moyen terme ambigu, à la fois libération et asservissement des individus, enrichissement des rapports sociaux et appauvrissement des relations personnelles, parce qu'il est à la fois vecteur de l'échange et but ultime de cet échange[68]. Léontios est là encore assez original ; face à l'existence de l'argent, la réponse traditionnelle du christianisme ancien consiste soit à refuser toute économie vraiment monétaire pour une élite vraiment évangélique (en pratique les moines), soit à accepter sans réflexion particulière un usage normal de l'argent comme des autres biens matériels, moyennant le respect de certaines règles morales. Or, le problème moral spécifique de l'argent n'est pas qu'il soit lié irrévocablement à la richesse en général, qui a toujours été considérée avec suspicion par le christianisme. Le côté irritant de l'argent pour le moraliste est qu'il permet de ramener au même niveau de dignité et d'indignité tout ce qui se vend et s'achète : si cher que soit un bien achetable par de l'argent, il est de même nature que le bien le plus commun par la possibilité d'obtenir sa valeur en additionnant celles d'une quantité suffisante de ces biens vils. Qu'un grand poids de blé ou de tissu permette d'acheter une certaine quantité d'or ou d'argent ne pose guère problème ; la difficulté apparaît dans une société chrétienne lorsque l'on constate qu'en pratique une certaine quantité d'or ou d'argent permet d'"acheter" des parcelles de pouvoir

[68] G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, (trad. fr. S. Cornille et Ph. Ivernel, *Philosophie de l'argent*, Paris 1987) reste l'auteur indispensable pour saisir cette dualité des nouveautés introduites par la monnaie dans les rapports humains. J. Le Goff, *op. cit.* (n. 29), p. 19-20, a attiré l'attention avec raison sur les travaux de K. Polanyi, qui ont à mon sens surtout le mérite de montrer que notre conception moderne restreinte et technique de l'"économie" est quasi inopérante dans des sociétés anciennes qui font entrer dans l'échange des rétributions spirituelles, honorifiques, symboliques et autres. Le simple fait d'entrer dans l'échange monétaire et de gérer le minimum d'accumulation qu'il implique pouvait passer pour anti-chrétien ; dans une révélation attribuée à Antoine et conservée en copte, l'une des abominations qui signaleront l'approche de la fin du monde sera que les moines achèteront et vendront comme les séculiers (Régnault III, p. 144).

surnaturel : celui qui donne des aumônes ou fait une fondation pieuse achète en un sens la grâce divine, celle-ci devient donc par là-même quantifiable[69]. Autre problème : l'argent n'a pas d'odeur, une unité monétaire vaut une autre unité monétaire qu'elle ait été bien ou mal acquise ; dans les caisses d'un riche Byzantin, le *nomisma* acquis justement ne se distingue plus de celui procuré par une extorsion de fonds. Au lieu d'éviter ce problème en professant un mépris général de l'argent, Léontios esquisse avec d'autres textes "populaires" une solution de ces problèmes de conscience en cherchant la frontière mal définie entre permis et défendu ; mais, pas plus que ses contemporains, il n'arrive à être vraiment cohérent[70].

L'idée qu'on puisse acheter la grâce divine est bien entendu inacceptable sous cette forme brutale pour un Byzantin, et Jean l'Aumônier refusant de la vendre au laïc remarié candidat au diaconat en formule la raison : "Je te remercie, Seigneur, de n'avoir pas permis que ton serviteur vende ta grâce pour de l'argent" (p. 359). Mais s'il y a économie miraculeuse, il y a bien échange entre prestations spirituelles et prestations matérielles et monétaires. Le récit du prisonnier chypriote chez les Perses miraculeusement libéré de ses chaînes chaque fois que ses parents font dire une messe pour le repos de son âme revient à dire que l'argent versé pour les messes des défunts soulage ceux-ci des peines qu'ils ont à subir dans l'au-delà, selon une vieille conviction chrétienne qui nous est bien attestée[71]. Jean l'Aumônier, en fondant de

---

[69] La condamnation la plus explicite que je connaisse figure dans la Vie de Jacques le moine : le héros refuse un don de 300 pièces d'or parce qu'"il ne faut pas faire commerce de la grâce de Dieu", μὴ δεῖν τοῦ θεοῦ ἐμπορίαν ποιεῖσθαι , *Zeitschrift für slavische Philologie* 12, 1935, p. 282. On a donc recours à l'échappatoire habituelle, distribuer l'argent aux mendiants.

[70] Deux passages au moins de l'Evangile pouvaient favoriser une interprétation "laxiste" : *Luc* 12, 33 recommande de tout vendre pour "s'acheter" une place au ciel ; *Luc* 16, 1-12, la parabole de l'intendant indélicat a comme morale "Faites-vous des amis avec l'argent malhonnête." Curieusement, ces versets qui nous paraissent "topiques" ne sont pratiquement jamais cités comme justification — parce qu'ils sont trop directs ? Nous avons vu de même à propos des *saloi* que les versets sur la "folie" de Jésus sont de même bizarrement négligés par les défenseurs des saints fous.

[71] Mais habituellement les textes mettent davantage l'accent sur la prière personnelle des survivants que sur les célébrations eucharistiques qui impliquent un subside versé au clergé. Un cas extraordinaire est celui de la jeune catéchumène morte avant le baptême ; le père distribue la part d'héritage de sa fille aux pauvres, et une vision lui assure que sa fille a été baptisée *post mortem*. On court à la tombe : elle est vide, la jeune fille est déjà au ciel comme Syméon (N 9, *ROC* 2, 1907, p. 52 ; l'histoire provient apparemment de Jacques d'Édesse au VIIe s. : F. NAU, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula ...*, Paris 1906, p. 74).

ses propres deniers des monastères à Alexandrie, ne fait lui-même rien d'autre qu'acheter une partie des prières des moines par les fonds qu'il fournit (p. 398). Enfin, le laïc qui vient offrir au patriarche sept livres et demie d'or en échange de ses prières achète lui aussi une grâce divine — et le dénouement de l'histoire montre bien que cet "achat" a été, malgré l'apparence, accepté par Dieu (p. 376-378). Le remanieur de la *VJ* est encore plus net : "Thésaurisons pour la vie future par des dons abondànts à ceux qui en ont besoin"[72]. L'idée même d'échange monétaire n'est pas passée sous silence dans la *VJ*, comme c'est souvent le cas dans les textes hagiographiques qui nous montrent les dons des fidèles en omettant de préciser ce qu'ils en attendent en retour. Cet échange n'est pas toujours considéré comme licite ; dans une histoire édifiante, à la mort d'un riche pécheur endurci, sa veuve lui achète une sépulture à l'église, mais on retrouve plusieurs fois de suite le cadavre expulsé du tombeau par une force inconnue ; l'argent ne peut pas racheter les fautes personnelles les plus graves[73]. C'est en fait la même conviction que nous retrouvons dans les histoires édifiantes qui nous expliquent que les prières des ascètes pour autrui (si souvent dues à ceux qui assurent l'entretien matériel de ces ascètes) ne sont efficaces que si le bénéficiaire participe de tout cœur. Nous avons déjà cité cette histoire où le Christ se fait passer pour un accidenté infirme ; les disciples d'un abbé le laissent à son triste sort, mais l'abbé lui-même passant par là peu après le prend sur ses épaules : le Christ disparaît ensuite en rappelant à l'abbé que ses nombreuses prières pour ses disciples n'ont pas suffi à en faire des saints, faute de bonne volonté de

---

[72] C'est l'une des interpolations propres à la Vm et à la Vc (voir *supra*) : εἰς τὸν αἰῶνα θησαυρίσωμεν τὸν μέλλοντα διὰ τῆς δαψιλοῦς τῶν δεομένων ἐπιδόσεως, G. p. 102.

[73] *An. Boll.* 105, 1987, p. 190. La même histoire se retrouve en Occident sous une forme plus spectaculaire : un usurier a été enterré dans une église malgré sa profession, moyennant une forte somme ; pendant une cérémonie, il sort du tombeau et couvre de coups et d'injures les moines qui lui avaient promis le salut éternel contre son argent ; le voilà damné ! (récit de Jacques de Vitry, XIIIe s. ; J. Le Goff, *op. cit.* à la n. 29, p. 56). La forme simple du récit — le mort éjecté du saint lieu — se rencontre à la même époque chez Étienne de Bourbon (*ibid.*, p. 64). Il y a pourtant des cas inverses ; lorsqu'une pieuse dame demande à la Vierge de venger sa fille outragée par Zénon, la Vierge s'excuse en expliquant que, chaque fois qu'elle a voulu le punir, les nombreuses aumônes de Zénon l'ont retenue (*Pratum spirituale* chap. 175, col. 3044 ; l'anecdote est reprise par Anastase le Sinaïte dans sa question 41, cf. M. Richard, "Les véritables *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte", *Bull. IRHT* 15, 1969, p. 45). Dans la chronique de Michel le Syrien, un ange montre à un croyant la fournaise où Justinien aurait dû être jeté à cause de son hérésie (chalcédonienne), mais dont ses aumônes l'ont préservé : 9, 34, trad. Chabot II, p. 281.

leur part[74]. L'histoire de Philentolos, contemporaine de la *VJ*, met en scène justement sous l'épiscopat d'Arcadios un débauché mort à Chypre, aussi célèbre par ses aumônes que par ses fornications : quel a pu être son destin dans l'Au-delà ? Une vision révèle qu'il est dans un lieu intermédiaire entre Paradis et Enfer, exclu définitivement du Paradis par ses débauches, mais préservé du fond de l'Enfer par ses aumônes[75]. Il faut un minimum de vertu ou de conviction pour qu'il y ait efficacité : l'argent n'achète pas tout. On voit ainsi s'esquisser une distinction fragile entre les dons licites, par lesquels on demande à la miséricorde divine de s'exercer à son gré dans les limites reconnues par les règles ecclésiastiques, et les dons illicites qui reviennent à tenter de forcer la main à la Providence et de faire pardonner l'impardonnable ; si fragile qu'elle fût, elle permettait d'admettre l'économie miraculeuse, en posant comme principe que l'argent n'a pas un pouvoir libératoire infini.

Or, l'envers de cette idée du gain spirituel procuré par les aumônes est que Dieu, ou son mandataire, efface le péché contre argent — et donc que l'aumône ou le don à l'Église transportent avec eux une partie des péchés du donateur. C'est l'une des raisons pour lesquelles certains saints refusaient l'argent ou les aumônes des laïcs, comme Tribuna dont Jean d'Éphèse nous raconte qu'il les refusait avec véhémence en disant : "My sins are enough for me ; and to share in other men's sins, or to refresh myself by the sweat of others I will never consent"[76]. Une

[74] N 449, Régnault II, p. 65-67 ; dans la même collection, un apophtegme explique qu'il ne sert à rien aux novices de demander les prières des anciens s'ils ne le font pas de tout leur cœur : N 510, Régnault II, p. 86. De même, lorsque Macaire quitte un tombeau après y avoir passé 3 ans d'ascèse, le mort le retient : la présence de Macaire lui apporte la rémission de ses péchés ; mais une voix divine vient rassurer le mort : la présence de l'ascète ne lui servirait à rien s'il n'avait pas lui-même de bonnes actions à son actif (Régnault III, p. 193-194).

[75] Voir F. Halkin, "La vision de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos d'Olympiou", *An. Boll.* 63, 1945, p. 58-64.

[76] *Vies des Saints d'Orient*, PO 18, p. 665. Le même recueil nous montre une autre sainte, Euphémie, qui oppose le même refus aux générosités d'autrui : "May the Lord save me from eating the strength of human beings, and gratifying my body out of the toil of others while it is strong enough to work, and receive in spirit the stains of their sins ... my own blots are sufficient for me" (PO 17, p. 175). Le même recueil mentionne un évêque qui ne fait l'aumône que des fruits de son propre travail : chap. 51, PO 19, p. 162. Dans une de ses lettres, Théodoret de Cyr rappelle que, pendant son épiscopat, ni lui ni aucun de ses gens n'a jamais touché la moindre aumône : lettre 81, éd. Azéma II, p. 196. Une histoire édifiante va même jusqu'à nous présenter l'empereur Théodose II vivant comme un moine sur le trône : pendant les courses de l'Hippodrome, il prend soin de ne rien

histoire édifiante rapporte qu'un riche de passage à Raïthou fait l'aumône d'un sou à tous les moines et même à un reclus ; la nuit suivante, le reclus voit en rêve les moines s'attaquer à un champ d'épines, tandis qu'une voix lui dit de se mettre lui aussi à la tâche et de moissonner le champ de celui qui l'a payé ; le lendemain, le reclus rend le sou au laïc en se disant trop occupé par ses propres péchés pour pouvoir payer ceux des autres[77]. La vraie raison de ce refus me semble être fournie par une parole de l'abbé Joseph de l'Ennaton rapportée dans le florilège de Paul Évergétinos ; Joseph refuse les trois pièces d'argent offertes par un laïc pour qu'il prie pour son bateau parti vers l'Éthiopie, malgré les instances de Sôphronios qui lui fait remarquer qu'il pourrait à son tour les donner aux pauvres. Joseph invoque d'abord l'explication habituelle : il lui suffit d'avoir ses propres péchés sans se charger de ceux d'autrui en acceptant ce dont il n'a pas besoin. Mais surtout, cette aumône n'a pas pour motif le bien de l'âme ; certaines aumônes en effet sont offertes par les donateurs uniquement pour obtenir de Dieu un avantage en ce monde (le salut d'un navire, d'enfants, l'honneur) ; et Dieu le leur accorde, mais rien de plus. "Dieu leur a donné selon le motif pour lequel ils ont fait l'aumône et il ne leur doit rien pour la vie future"[78]. Or, l'économie miraculeuse présentée par Léontios joue au contraire sur les deux tableaux ; un homme généreux comme le Zacharie du prologue gagne en ce monde une subsistance suffisante, mais aussi certainement une assurance de salut dans l'autre

regarder et se livre à un travail de copiste *pour gagner sa nourriture* ; vivre de la peine d'autrui est incompatible avec la sainteté (PO 8, p. 169-174).

[77] Apophtegme N 571 (Paul Évergétinos III 49, 1-2 ; éd. Langis p. 641) ; l'histoire est citée par Anastase le Sinaïte : M. Richard, *loc. cit.* (n. 65). Cette nécessité de "payer" spirituellement les péchés d'autrui si l'on accepte son aumône est à mon sens étroitement liée à celle qu'il n'est pas donné à tout le monde d'être confesseur, parce que dans certaines traditions orientales (inconnues en Occident) le confesseur doit être assez fort pour prendre en un sens sur lui les péchés de celui qui vient se confesser. Anastase le Sinaïte partage justement cette opinion : *quaestio* 5 *extra ordinem* (52), PG 89 col. 706 AB. On "paye" parfois en ce monde ; dans l'"Histoire de Dioscore", éd. F. Nau, *Journal asiatique* 1, 1903, p. 5-108 et p. 241-310, ici p. 273, le patriarche monophysite en exil réprimande un de ses compagnons d'infortune : "as-tu donc pensé pouvoir manger les biens des Eglises sans rien souffrir en retour ?"

[78] Paul Évergétinos, IV, 2, 1-9 ; éd. Langis, p. 41-42. La redistribution est aussi refusée dans l'*Histoire philothée* de Théodoret, 30, 6, où les moines refusent les dons en numéraire : le donateur doit les adresser directement aux pauvres. Dans un apophtegme conservé en arménien, un ascète confirmé est gratifié de visions jusqu'au jour où il accepte une offrande d'argent d'un général ; troublé de ne plus avoir de visions, il prie jusqu'à ce qu'un ange lui explique que, par cet argent, il avait part aux péchés du général (*Vitae Patrum*, Venise 1855, I 713 ; Régnault II, p. 258).

par sa collaboration à l'économie divine. Léontios fait une lecture ambiguë du verset de l'Évangile selon saint Marc, qui lui permet de penser que le Chrétien touchera le centuple de sa peine à la fois dans ce monde et dans l'autre, parce que pour lui l'aumône est soumission à la volonté divine et abandon de soi à la Providence. L'abbé Joseph, au contraire, y voit souvent un calcul intéressé de riches qui donnent le moins possible et les moins bonnes choses possibles en vue d'un gain uniquement terrestre ; le gain attendu doit pour lui être exclusivement matériel ou exclusivement spirituel, il faut choisir. En supprimant ainsi l'ambivalence de la rétribution de l'aumône, l'abbé Joseph casse la logique de l'économie miraculeuse, qui ne peut être sainte que si le gain matériel éventuel du fidèle s'accompagne d'un gain spirituel. Pour lui, le "cercle vertueux" de l'économie miraculeuse où Dieu et le fidèle échangent tour à tour des dons croissants et où le Chrétien accumule des bénéfices à la fois matériels et spirituels est impensable.

Cette idée rigoriste ne figure pas dans la *VJ*, en général marquée par une piété accommodante : le saint peut accepter l'argent d'autrui, d'autant plus qu'il va le redistribuer et non l'utiliser pour ses propres besoins ; au bout de la chaîne, les mendiants ne sont pas supposés pouvoir être souillés par l'aumône d'un pécheur. Mais une autre idée analogue affleure : l'argent mal acquis ne peut être mélangé à la richesse légitime, il conserve la souillure initiale ; deux pièces d'or de même poids n'ont donc pas toujours la même vraie valeur, au moins au regard de Dieu dans l'économie miraculeuse. Reprenons l'histoire du nauclère ruiné, p. 353-354 ; ayant obtenu un premier prêt du patriarche, il fait naufrage à peine arrivé à la hauteur du Phare et ne sauve que son navire. Il revient alors solliciter Jean qui lui explique : "Crois-moi, mon enfant, si tu n'avais pas mêlé à l'argent de l'Église le reste de ton argent, tu n'aurais pas fait naufrage ; car l'argent que tu avais venait de mauvaise source, et il a entraîné dans sa perte ce qui venait d'une bonne source." Même une fois transformé en argent, le gain illicite reste d'une nature spéciale : l'économie miraculeuse ne peut fonctionner avec lui. L'armateur emprunte une somme double à l'Église et prend soin de ne mêler à sa cargaison aucun bien d'une autre provenance ; mais cela ne l'empêche pas de perdre à la fois le navire et sa cargaison. Jean l'Aumônier le console : "Cela t'est arrivé parce que ton bateau lui-même était construit avec de l'argent mal acquis" ; la malédiction pesant sur le bateau a donc contaminé la cargaison pure. Cette fois, le nauclère reprend la mer avec un bateau et une cargaison entièrement procurés par les fonds de l'Église, et une succession d'événements miraculeux lui fera réaliser un gain gigantesque : l'économie miraculeuse peut fonctionner avec un argent "propre."

Cette différence au premier abord surprenante s'explique si l'on considère que l'aumône est ici en fait une offrande à Dieu plutôt qu'un don aux pauvres, et qu'elle doit donc satisfaire aux règles de pureté de l'offrande. Les histoires édifiantes de conversions de prostituées exacerbent le problème, peut-être à dessein : que faire de l'argent de la prostituée, mal acquis, mais offert sincèrement à Dieu après la conversion ? Pansemne fait fondre ses bijoux et en fait des vases liturgiques : c'est le maximum de l'acceptation d'une offrande d'origine impure ; au contraire, lorsque Pélagie remet son argent à l'évêque Nonnos, celui-ci ordonne sous serment à l'économe de ne rien accepter pour l'Église elle-même et de tout distribuer aux pauvres : seule l'aumône peut s'accommoder d'un argent d'origine impure, pas l'offrande[79]. Parmi les recueils de *Questions et réponses*, Anastase établit une barrière analogue entre l'argent acquis injustement et l'argent honnête : seul le second peut racheter les péchés en étant donné en aumônes, "contrairement à ce que croient certains, le Seigneur ne nous permet pas de nous faire des pauvres des amis grâce à la fortune accumulée injustement, pour qu'ils nous reçoivent là-bas dans les demeures éternelles." Mais l'auteur du recueil plus tardif qui a été mélangé au sien se montre plus conciliant et déplace la barrière : "si tu n'as rien du tout qui soit exempt d'injustice, il vaut mieux dépenser pour le bien ce qui a été accumulé par le mal ; mais ce qui a été amassé injustement au détriment des mendiants et des paysans déplaît à Dieu et reste maudit"[80]. Cette malédiction attachée non seulement à l'objet

---

[79] E. De Stoop, "La vie de Théophane et de Pansemné", *Musée belge* 15, 1911, p. 325 ; *Vie de Pélagie*, éd. Flusin p. 89. Voir la *Vie* de Thaïs-Taisia (F. Nau, *Annales du Musée Guimet* 30/3, 1903, p. 98) et la monographie de S. Leontsini, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Vienne 1989, p. 154. Il est d'autant plus étonnant de constater que les plus grands saints syriens, les *saloi*, ont eux le droit de redistribuer l'aumône : l'Homme de Dieu "de l'aumône faisait l'aumône" (*Légende de l'Homme de Dieu*, éd. Amiaud p. 5) ; *idem* Syméon Salos (*VS* p. 162). Dans l'"Histoire de Dioscore", le patriarche monophysite dans le besoin préfère redistribuer à des pauvres l'aumône en numéraire que lui a donnée un laïc, sans rien garder ni pour lui, ni pour les deux clercs qui l'accompagnent ; "je ne mangerais pas encore l'aumône de ce marchand, parce que je ne ne sais pas s'il a acquis cet argent avec justice ou par force" — *scil.* par injustice — (*op. cit.*, n. 77, p. 289-291). Il attend donc une offrande "sainte" qui lui est annoncée (*op. cit.*, p. 291).

[80] Οὐ, καθὰ νομίζουσί τινες, ἐκ τῶν ἀπὸ ἀδικίας συναγομένων ἐπιτρέπει ἡμῖν ὁ Κύριος ποιεῖν φίλους πένητας ἵνα δέξωνται ἡμᾶς ἐκεῖ εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, Anastase, *quaestio* 129 (83 dans la numérotation d'origine ; cf. M. Richard, *op. cit.* à la n. 65), PG 89, col. 781 C ; l'opinion du remanieur est : εἰ δὲ ὅλως παρὰ τὸ ἀδικῆσαι οὐ δύνασαι, συμφέρει τὰ ἀπὸ κακοῦ εἰς καλὰ δαπανηθῆναι· μέντοιγε τὰ ἀπὸ ἀδικίας πτωχῶν καὶ γεωργῶν ὑπάρχοντα ἀπρόσδεκτα τῷ Θεῷ καὶ κατηραμένα τῷ Θεῷ, *quaestio* 102, PG 89, col. 757 A. La même idée apparaît dans une interpolation de la Vm et la Vc, conseillant de faire l'aumône à la fois avec "les dons de

souillé, mais encore à sa matière même après transformation, se retrouve dans d'autres sources ; Théodore de Sykéon refuse ainsi un nouveau ciboire en or parce qu'il a discerné miraculeusement que ce vase a été confectionné par la refonte du pot de chambre en or (!) d'une prostituée[81]. Si de l'argent versé pour des prières peut contribuer au salut de l'âme, un objet précieux souillé à l'insu de son propriétaire peut à l'inverse causer sa perte spirituelle ; dans une histoire du supplément du *Pratum spirituale* que nous avons déjà rencontrée, l'ange fait disparaître le vase précieux d'un homme juste parce que ce vase était souillé et risquait de lui faire perdre la récompense de ses bonnes actions[82]. Cette transmission de la souillure trouve son symétrique, la transmission de la grâce divine, dans la *VJ* avec le sac contenant les sept livres et demie d'or offertes par un laïc anxieux pour son fils unique et son bateau (p. 376-378) : touché par la foi du donateur, Jean l'Aumônier célèbre une messe dans son oratoire privé en plaçant le sac sous l'autel, pour que la corrélation entre l'offrande du laïc et la grâce divine soit la plus directe et la plus physique possible[83]. Le laïc remarié candidat

---

Dieu et même ce qui est amassé à force d'injustice" (τὰς τοῦ Θεοῦ δωρεὰς ἢ καὶ ἐξ ἀδικίας συναχθέντα, G. p. 93). Une barrière analogue entre "argent propre" et "argent sale" se retrouve en Occident dans l'histoire de l'homme dont un singe vole la bourse en mer ; le singe grimpe au haut du mât et jette dans les flots une partie du contenu ; lorsque la victime récupère enfin son bien, il s'aperçoit que le singe a jeté toutes les pièces "mal acquises" et gardé les "bonnes" (*Tabula exemplorum* du XIII[e] s. ; voir J. Le Goff, *op. cit.* à la n. 29, p. 37).

[81] *Vie de Théodore de Sykéon*, éd. Festugière p. 42. Jean de Nikiou rapporte de même l'histoire d'un vase d'argent acheté par un abbé à Constantinople sous le règne de Maurice, qui s'est révélé impropre à l'usage liturgique (l'eau s'y change en sang) parce qu'il avait servi auparavant aux rites d'un magicien : trad. Charles p. 161. L'histoire de Jean de Nikiou est sans doute le doublet de celle rapportée par Théophylacte Simocatta, toujours pour le règne de Maurice : un nommé Paulinos à Constantinople pratique la sorcellerie avec un vase d'argent où il recueille le sang de victimes ; il vend ensuite le vase qui finit entre les mains de l'évêque d'Héraclée, tout heureux d'avoir un vase vraiment précieux pour recueillir le "baume" qui coule de la châsse de sainte Glycérie. A peine le vase installé, l'émission de baume et les miracles s'arrêtent, et il faut une vision pour que l'évêque comprenne son erreur ; dès qu'il remet en place l'ancien vase de bronze, l'émission de baume reprend (I 11, éd. de Boor p. 59- 62).

[82] Nissen n° 11, p. 367.

[83] Le texte dit même que Jean fait la messe au-dessus du sac (ἐπάνω αὐτοῦ) placé sous la table d'autel ; il s'agit apparemment d'une transposition de l'antique coutume qui permettait aux laïcs de poser leurs offrandes directement sur la table d'autel, et contre laquelle le concile Quinisexte s'insurge en la réservant au seul empereur (Mansi XI, col. 973) ; les termes du *De caerimoniis* pour décrire ce rite rappellent indiscutablement la *VJ* : τῶν δεσποτῶν ... τὸ ἀποκόμβιν ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης ἀποτιθεμένων, éd. Vogt p. 24. Autre exemple de transmission de la sainteté par contact : le riche qui donne à Jean une

malheureux au diaconat veut également se purifier de ses péchés par la présence à l'autel et surtout aux côtés de Jean lui-même, "afin que, par cette présence devant le saint autel avec Votre Seigneurie, je sois purifié de mes péchés sans remède" (p. 359). Cette idée d'une transmission physique de la souillure et de la sainteté est somme toute naturelle dans une société qui croit à l'efficacité du culte des reliques, donc à la transmission du sacré par des objets matériels. Elle l'est d'autant plus que plusieurs histoires édifiantes montrent que la souillure ou la sanctification s'opèrent souvent indépendamment de la volonté des hommes qui y participent, d'une façon presque magique. Un novice qui apporte au couvent de Choziba les espèces eucharistiques les consacre par mégarde en marmonnant la formule de consécration[84], le clerc négligent et cordonnier malchanceux de la *VJ* se sanctifie involontairement en allant à la messe dans l'espoir peu évangélique de trouver des pièces d'or par terre (p. 401-402), l'aumône bien involontaire d'un pain par le douanier Pierre suffit à le sauver de la mort par maladie (p. 368-369) ; en revanche, la descente de l'Esprit pendant la liturgie peut être empêchée pour tous les participants par la souillure de quelques-uns, à en croire les recommandations de Syméon au diacre Jean[85].

---

couverture de luxe insiste pour qu'il la porte lui-même, afin que son don le rappelle sans cesse aux prières du saint et le sanctifie davantage, p. 366 ; c'est pour la même raison que le douanier Pierre insiste pour que le mendiant porte lui-même son manteau et s'afflige de retrouver ce manteau vendu, p. 369. La médiation par l'argent est donc ressentie comme un obstacle : le mendiant qui récupère le prix du manteau en le vendant n'est plus directement en contact avec le donateur. Cette médiation par le vêtement donné au saint ou au mendiant est le pendant du transfert des charismes du saint à ses successeurs par ses vêtements — Antoine laisse ainsi deux de ses manteaux à Athanase (*Vita Antonii*, PG 26, col. 972). Même phénomène pour les effets d'Arsène, recueillis à sa mort par un disciple dans ce but : Arsène 42, PG 65, col. 108.

[84] *Pratum spirituale*, chap. 25, PG 87/3, col. 2869-2872 ; doublet dans la *Vie de Georges de Choziba*, éd. Houze p. 366-367. Cette croyance est si bien établie qu'elle devient un argument d'apologétique chrétienne ; selon l'auteur des *Trophées de Damas*, même les non-chrétiens vont aux tombeaux des saints pour être guéris, et le sont bel et bien, ce qui prouve que la vertu surnaturelle opère même sans la foi : "les malades, croyants ou non, ne s'installent-ils pas à côté des châsses des saints et ne sont-ils pas guéris, oui ou non?" (παρεδρεύονται τοῖς σωροῖς τῶν ἁγίων ἀσθενεῖς πιστοὶ καὶ ἄπιστοι, καὶ ἰῶνται, ναὶ ἢ οὔ ; PO 15, p. 273, avec une erreur que notre traduction rectifie) ; on pensera au païen visité par Côme et Damien qui croit avoir affaire aux Dioscures (mir. 9, éd. Deubner, p. 113-117).

[85] "Ne t'approche jamais du saint autel si tu as dans le cœur de mauvais sentiments contre quelqu'un, de peur que le désordre de ton âme ne fasse que d'autres gens aussi ne soient plus dignes de la visite du Saint-Esprit", *VS* p. 167. Un apophtegme nous dit que, à Scété, quelque chose comme un aigle (ὁμοίωμα ἀετοῦ) descendait sur les saints dons à la consécration, et que seuls les clercs le voyaient ; le diacre commet un péché mineur en

Il est donc logique que la richesse de l'Église soit d'une nature spéciale qui la distingue des richesses d'autres possédants de ce monde : elle participe à la sainteté de l'Église. Il est de ce fait impossible de la gérer comme une fortune normale. Jean le rappelle aux économes récalcitrants à l'idée d'étendre les distributions aux personnes possédant encore quelques moyens : "De fait, si les sommes que l'on distribue étaient miennes, si elles étaient apparues avec moi, j'aurais alors peut-être raison d'être regardant avec mon bien ; mais puisque ces sommes appartiennent à Dieu, il est certain que Dieu veut que l'on observe son commandement avec son bien" (p. 351). Cette idée se retrouve dans les *Questions et réponses* attribuées à Cyrille d'Alexandrie : on peut hésiter à donner sans compter son propre bien et penser au lendemain, mais un évêque ne peut hésiter à donner sans compter en aumônes l'argent de son Église ; Dieu pourvoira de toute façon à ses besoins — l'argument que Jean oppose pour finir à ses économes[86]. C'est cette même conviction qui explique le refus du moine eunuque lorsque Jean l'Aumônier lui offre une bourse d'or pour le dédommager de l'injustice subie : "S'il a la foi, le moine n'en a pas besoin ; s'il en a

---

refusant pour un moment son aide à un frère : à l'anaphore suivante, l'aigle ne vient plus (N 68, *ROC* 2, 1907, p. 395-396). Le saint évêque condamné à tort par le pape Agapet recommence l'anaphore tant qu'il ne voit pas l'Esprit saint descendre sur les oblats, et finit par faire écarter un diacre ; le lecteur doit comprendre que c'étaient les péchés du diacre qui empêchaient la consécration (*Pratum spirituale* chap. 150, PG 87/3, col. 4016 BC).

[86] Crum 1915, p. 60-62. Rappelons que dans ce même passage on prescrit de ne pas réclamer les biens injustement arrachés à l'Église, comme le pense aussi Jean l'Aumônier (*VJ* p. 386) : les richesses de l'Église relèvent d'une "gestion" différente de celle des richesses proprement humaines. L'auteur du supplément du *Pratum spirituale* contourne la difficulté ; lorsque le bien d'un moine vient à être contesté, l'"ancien" qui est son père spirituel écrit au magistrat chargé du litige que "le moine est moine pour ne rien posséder par quoi il pourrait subir un préjudice ; s'il possède quelque chose, qu'il subisse un préjudice : c'est qu'il n'est pas moine" (ὁ μονάζων μονάζων ἵνα μὴ κέκτηταί τι δι'οὗ ἀδικεῖσθαι δύναται· εἰ δὲ κέκτηται, ἀδικείσθω · οὐ γὰρ μονάζων, Nissen n° 2, p. 356) ; le magistrat est saisi d'admiration ... et rend le bien au moine ! La note de Nissen passe à côté du problème : cette sentence laconique ne veut pas dire que le moine n'a le droit d'avoir des biens que pour aider autrui, mais qu'il doit être parfaitement détaché des biens qu'il pourrait posséder ; que ces biens lui soient donnés ou repris, comme à Job ou comme à Jean l'Aumônier, par une décision insondable de la Providence, le cas échéant par une injustice, le moine garde cette distance par rapport à la possession qui le maintient "pauvre en esprit." Cette conception permet de concilier l'idéal de la pauvreté évangélique et la possession effective de biens monastiques. Un apophtegme conservé en syriaque prescrit de même que le moine n'intente pas de procès si on le lèse (W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers*, Londres 1907, I 210).

besoin, c'est qu'il n'a pas la foi" (p. 375)[87]. C'est toujours en fin de compte l'économie miraculeuse qui fonde ces règles morales qui reviennent à nier la valeur d'échange universelle de la monnaie et le calcul économique au sens moderne.

6) Le saint et le monde

L'image habituelle du saint byzantin est celle du reclus ou de l'anachorète, par définition retiré du monde. Le saint marque son altérité au monde par cet éloignement physique qui passait pour la condition nécessaire de la sainteté [88]. L'existence de nombreux couvents urbains dans les villes byzantines n'empêchait pas les moines d'être régis par cet idéal ; les canons réduisaient les possibilités de sortie des moines[89] et la tradition même présentait les couvents suburbains comme des ermitages[90]. La ville est donc le lieu de tous les dangers ; un moine

[87] Ce refus du superflu et de la prévision est encore une caractéristique de l'économie miraculeuse. Alexandre et ses disciples ne gardent rien pour le lendemain. Pendant une famine, un moine va porter du pain à sa mère, mais une voix miraculeuse l'arrête : "Est-ce toi qui prends soin de ta mère, ou moi?", et le moine rebrousse chemin ; peu de temps après, sa mère le rassure : un autre moine lui a apporté de la nourriture (N 404 ; Paul Évergétinos, I 15, 7 ; éd. Langis p. 210 ; morale analogue dans le N 514 ; Paul Évergétinos, I 15, 9 ; éd. Langis p. 210-211). Un moine qui se demande s'il faut travailler pour vivre finit par opter pour la négative ; il s'abandonne donc à la Providence en s'enfonçant dans les montagnes sans provisions ; le huitième jour, lorsqu'il se sent près de mourir de faim, une coupe de miel apparaît miraculeusement et le sauve (*Collectio monastica* éthiopienne, 14, 52 ; trad. Arras, CSCO 239, p. 90). Pour ces textes, l'économie miraculeuse n'est pas une simple possibilité, mais une obligation pour le vrai Chrétien qu'est le moine.

[88] Voir en ce sens R. Browning, "The 'Low-level' saint's life in the Early Byzantine World", *The Byz. Saint*, p. 117-127 ; le saint est d'abord celui qui se retire de la société, même si celle-ci vient le chercher. Le saint peut aussi se définir comme la personne qui veut délibérément rester étrangère à la société et le manifeste par ce comportement à l'encontre des usages sociaux : P. Brown, "The Rise of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 1971, réimpr. dans : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, p. 130-134 ; "Eastern and Western Christianity in Late Antiquity : A Parting of the Ways", *Studies in Church History* 13, 1976, p. 1-24, réimpr. dans : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, p. 166-195, particulièrement p. 181-184.

[89] Voir le canon de Chalcédoine, ACO 2, 1, p. 355.

[90] L'exemple de Constantinople est particulièrement bien documenté ; cf. G. Dagron, "Les moines et la ville. Le monachisme urbain à Constantinople", *TM* 4, 1970, p. 229-276 : la tradition monastique des communautés vivant au milieu de la population urbaine a été

de Scété admoneste un novice qu'il y rencontre et lui rappelle que "le séjour à la ville fait du tort aux moines"[91]. C'est certainement l'opinion prédominante, que nous retrouvons dans les *Vies des Saints d'Orient*[92] et dans les canons et les apophtegmes[93]. Or Léontios nous montre plusieurs moines gyrovagues errant dans la ville sans but précis : Syméon, Vitalios (*VJ* p. 387-391), le moine de Tyr (p. 400-401) et le jeune moine eunuque (p. 373-375) ; tous sont saints et déambulent au milieu des hommes sans porter avec eux une *aura* de sainteté manifeste. La présence de Jean l'Aumônier en ville, au siège de son patriarcat, est bien sûr normale ; mais son comportement dénote en revanche une volonté analogue de se glisser dans la foule, d'abolir les distances sociales et religieuses qui séparent le patriarche de ses ouailles, le saint des simples croyants. N'importe qui peut l'approcher, comme la femme lésée par son gendre (p. 382), lui parler en confiance sur un ton plaisant comme le changeur devenu aumônier (p. 392), ou même l'injurier comme un mendiant mécontent (p. 391). Parfois, il va se mêler à la foule des fidèles, par exemple pour les inciter à mieux suivre la liturgie (p. 397). Cette simplicité d'une sainteté qui ne cherche pas à s'imposer, à se faire remarquer ou à marquer ses distances est pour beaucoup dans le charme des œuvres de Léontios ; le saint n'est pas en dehors de la société, au moins en apparence. Le plus caractéristique dans l'allure de Jean, c'est sa "voix douce" (*VJ* p. 350 et 393 ; "avec beaucoup de douceur", p. 383) ; son air est habituellement doux et souriant (p. 351). Il

---

occultée à cause de sa liaison avec l'hérésie arienne, et aussi à cause des dangers qu'on croyait y reconnaître pour le monachisme.

[91] Οἱ μοναχοὶ βλάπτονται ἐν ταῖς πόλεσι διάγοντες, *Pratum spirituale*, chap. 194, PG 87/3, col. 3076. Les apophtegmes rassemblés plus tard dans le recueil de Paul Évergétinos sont particulièrement cinglants sur ce sujet ; l'abbé Euloge allant une fois en quarante ans à Alexandrie y voit une foule de moines accablés par les démons (I 22, 4 ; éd. Langis p. 317) ; Macaire montre comment le moine s'installant parmi les séculiers finit par succomber au péché d'orgueil (I 22, 10 ; éd. Langis p. 324-325) ; Daniel croise à Alexandrie un jeune moine élégant sortant du bain qui, sourd aux remontrances de Daniel, périra ensuite sous la vengeance d'un mari dont il avait séduit la femme (III 16, 7 ; éd. Langis p. 211-212).

[92] Lorsque Tribuna suit le stylite Zura et ses disciples à Constantinople, il leur sert d'apocrisiaire ; malgré ses demandes, les moines refusent de lui donner l'habit monastique pour éviter qu'il aille "about the city clad in the habit (σχῆμα) and cause the habit to be made an object of mockery" (PO 18, p. 665).

[93] Parmi les canons dits de Rabboula, le canon 6 interdit de porter l'habit hors du monastère, le canon 15 interdit au moine de quitter le monastère même pour porter secours à autrui. Dans l'apophtegme Nau 130, un jeune moine partant pour la ville demande à un ancien de prier pour lui, et celui-ci répond : "Ne te hâte pas vers la ville, mais hâte-toi de fuir la ville et tu seras sauvé" (μὴ σπεῦδε ἐπὶ τὴν πόλιν, ἀλλὰ σπεῦσον τοῦ φυγεῖν τὴν πόλιν καὶ σώζῃ, *ROC* 2, 1907, p. 403).

ne prend une mine sévère que pour faire prévaloir la charité (p. 351) ; or, c'est cet air impérieux et sévère qu'on attendrait en temps normal de son autorité de saint et d'évêque. Lorsque saint Démétrios passe en revue les malades dans son église, il jette un regard sévère sur ceux qu'il va quand même guérir[94]. Certes, comme nous l'avons vu pour les *saloi*, la discrétion qui caractérise en général l'allure et l'action du saint cède parfois la place à une théâtralisation poussée : Jean l'Aumônier fait racheter "en secret" des esclaves maltraités (λεληθότως, p. 384), mais confond publiquement un pécheur comme le diacre Damien (p. 363-364). Mais la sainteté elle-même n'est jamais exhibée.

De plus, le saint n'attend pas la demande explicite de la société pour agir : il la devance, ou la dépasse lorsqu'elle s'exprime. Syméon agresse littéralement la plupart des personnes qu'il veut convertir, Juifs, hérétiques, mimes et adultères ; l'initiative lui appartient, qu'il chasse le démon de l'adultère qui s'était emparé du fils du diacre Jean (*VS* p. 149-150), ou qu'il vienne au secours du notable jouant aux dés avec la mort (p. 165), et personne n'avait sollicité son intervention. Dans d'autres cas, il dépasse la demande : il fait retrouver son bien au propriétaire volé par son esclave, mais non sans lui extorquer un serment d'une portée plus large que l'autre ne croyait (p. 161-162). Vitalios va de même chercher une à une les prostituées qu'il veut convertir (*VJ* p. 387). C'est de son propre mouvement que le moine de Tyr va se justifier par un miracle avant de mourir (p. 400-401). La scène où Jean l'Aumônier sort de l'église à la suite de ses ouailles (p. 397) symbolise cette activité pastorale : c'est le saint qui va au devant de la société indifférente. Le patriarche va de lui-même semoncer les maîtres brutaux (p. 383) ou corriger un diacre rancunier (p. 363). Les formules de Léontios nous éclairent : il faut "édifier même celui qui ne veut pas l'être"[95]. De ce point de vue, l'entrée de Syméon à Émèse résume la sainteté des héros de Léontios, une sainteté qui retourne au milieu du monde au lieu de le fuir.

Ces saints s'inscrivent ainsi dans la thématique du serviteur caché, du κρυπτὸς δοῦλος, où nous retrouvons plusieurs récits et historiettes qui tendent à réhabiliter la sainteté possible des laïcs et de ceux qui vivent dans le siècle, donc l'idée d'une sainteté sans anachorèse, sans manifestation extérieure d'une mort au monde. Ces récits apparaissent dès une date haute, semble-t-il, et présentent presque toujours une

[94] Οἱ δὲ καὶ στυγνῷ προσώπῳ, ὅμως δὲ καταξιωθέντες τῆς τοῦ μάρτυρος σωτηριώδους εἰσβλέψεως, *Miracles de saint Démétrius* I 42, éd. Lemerle p. 80.

[95] Καὶ τὸν μὴ θέλοντα ὠφεληθῆναι οἰκοδομῆσαι, *VJ* p. 371-372.

structure analogue : un ascète dont la sainteté semble assurée est averti par une voix ou une vision qu'il est moins saint qu'un laïc ou qu'il aura la même part qu'un laïc[96]. Comme il faut bien expliquer cette sainteté de laïcs vivant au milieu du monde sans attirer l'attention, ces récits permettent d'exalter certaines vertus comme l'aumône[97], qui est bien sûr valorisée par l'économie miraculeuse, et surtout l'humilité et le refus de juger autrui. Antoine rend ainsi visite à un cordonnier d'Alexandrie dont une vision lui a révélé qu'il n'était pas moins saint que lui ; à ses questions, le cordonnier répond : "Je me dis que toute la ville, du plus petit au plus grand, entrera dans le Royaume pour ce qu'elle a fait de bon, mais que moi, j'hériterai du châtiment à cause de mes péchés." Le moine comprend alors que c'est par l'humilité de cœur que son hôte l'emporte sur tous[98]. Cette histoire a été amplifiée (au sens rhétorique) dans l'apophtegme où un ascète apprend par une vision qu'il est moins saint qu'un maraîcher de la ville voisine ; interrogé, celui-ci répond d'abord qu'il mange peu et donne son surplus aux pauvres et aux moines ; puis il fait la même réponse que le cordonnier d'Alexandrie, que le moine trouve encore insuffisante. Enfin, le moine entend des passants chanter et se rend compte que la maison de son hôte est sur un lieu passant ; mais le maraîcher avoue que ces gens ne le troublent pas, et qu'au fond de son cœur il est persuadé "que de toute manière ils iront au Royaume" — autrement dit, il ne condamne pas les laïcs frivoles. A ce moment, le moine comprend en quoi le maraîcher le dépasse ; ce ne

---

[96] Voir W. Bousset, "Der verborgene Heilige", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, p. 1-27. Bien entendu, ces récits sont pour une part des mises en scène de *saloi*, et W. Bousset commence son étude par le cas de la *salè* des Tabennésiotes. Signalons un cas étonnant de laïc plus *boskos* que les *boskoi* : un ascète *boskos* conduit par une révélation trouve un berger qui, comme lui, ne vit que d'herbes crues, mais qui attend l'heure du repas pour les manger au lieu de les consommer sur place (W. Budge, *The Paradise of the Holy Fathers*, Londres 1907, I 104). Nous laissons de côté un dernier cas de figure qui n'entre pas dans notre propos : le pécheur endurci sauvé et sanctifié par un seul acte de dévouement spectaculaire ; le plus bel exemple est le récit, probablement tardif, sur Serge le démote d'Alexandrie, récemment réédité (J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987, p. 125-137) ; souteneur officiel, Serge a effacé ses péchés en renonçant à abuser d'une femme dans la détresse et en sauvant des moniales de la convoitise d'un gouverneur.

[97] Ainsi, l'apophtegme Antoine 24 révèle à Antoine la sainteté d'un médecin d'Alexandrie particulièrement charitable, qui chante tout le jour le Trisagion avec les anges, c. a. d. qui est assez saint pour participer à la liturgie céleste : PG 65, col. 84. C'est aussi la pauvreté et la charité qui font le mérite d'un vieillard bûcheron qui déclenche la pluie à volonté : chaque jour, il coupe du bois, le vend et ne garde que deux pains, puis retourne coucher à l'église (N 628, Régnault II, p. 148 -149).

[98] Apophtegme N 490, Régnault II, p. 79-80 ; PL 73, col. 785.

sont plus la pauvreté de cœur et l'humilité qui définissent le laïc dévot, mais le refus de juger autrui[99]. Le mérite acquis par le maraîcher est d'autant plus grand qu'il résiste aux occasions de distraction et de péché qu'offre la ville et qui sont épargnées aux solitaires : comme le *salos*, le laïc est seul au milieu d'un univers contraire à la sainteté, et sa pureté de cœur n'en est que plus méritoire.

Cette spiritualité du refus de juger autrui est l'un des leitmotivs de la *VJ* qui met en scène les conséquences d'un jugement précipité pour le moine eunuque fouetté à tort (p. 373-375) et pour Vitalios, réputé "insulteur du Christ", dans la cellule duquel on trouve à sa mort une tablette portant ces mots : "Gens d'Alexandrie, ne jugez rien avant l'heure, jusqu'à ce que vienne le Seigneur" (p. 390). Le "cœur pur" dont parlait le jeune moine surpris dans une taverne à Alexandrie est de fait indiscernable comme la "simplicité de cœur" du moine eunuque[100]. Jean l'Aumônier redéveloppe ce thème du jugement précipité à propos des pécheurs manifestes, en conclusion de l'histoire du moine de Tyr : "Car souvent nous avons vu le péché du fornicateur, mais nous n'avons pas assisté à son repentir qu'il a eu en secret" (p. 401). Ces récits revalorisent en fait la vie laïque et arrachent à la vie monastique son quasi monopole de la sainteté : le saint se rencontre aux détours des rues pour qui sait le voir. La *VJ* apporte d'ailleurs une nuance intéressante en prenant trois fois pour héros de ces histoires non des laïcs, mais des moines en rupture de ban — le moine eunuque, Vitalios et le moine de Tyr. Ce n'est certainement pas un refus de la sainteté laïque, affirmée ailleurs dans la *VJ*, mais l'expression d'une tendresse particulière de Léontios pour le monachisme urbain ou gyrovague qui a si mauvaise presse dans le gros de la littérature monastique. En somme, Léontios propose une revalorisation du monachisme urbain et de la vie laïque, une interpénétration entre vie consacrée et vie mondaine où la sainteté échappe à l'institutionnalisation et à une définition socialement claire, et où l'activité économique même peut être sanctifiée. Toutes proportions gardées, ce serait une révolution analogue à celle qu'introduisit lors de la Contre-Réforme saint François de Sales avec son *Introduction à la vie dévote* : la sainteté quittait l'espace soigneusement délimité des monastères et s'ouvrait à tout laïc ; la différence majeure est que saint

[99] N 67, *ROC* 2, 1907, p. 394-395.

[100] Ἔχω ἐν τῇ Σκήτει πεντήκοντα ἔτη καὶ καρδίαν καθαρὰν οὐκ ἐκτησάμην, καὶ οὗτος εἰς τὰ καπηλεῖα ἀναστρεφόμενος καρδίαν καθαρὰν ἐκτήσατο, *Pratum spirituale*, chap. 194, PG 87/3, col. 3076 ; ἐν ἁπλότητι καρδίας, *VJ* p. 374. Cette sainteté qui ne se voit pas est à l'opposé des *topoi* des récits hagiographiques qui mettent en scène une sainteté manifestée par une lumière ou une bonne odeur surnaturelles, ou par des miracles et des visions.

François de Sales, en phase avec le mouvement de son époque, a réussi à imprimer sa marque dans la spiritualité de son temps, tandis que Léontios a été plus lu que mis en pratique à Byzance.

Une théologie pour le peuple

La formule peut paraître étrange, mais elle nous semble la plus fidèle aux intentions de Léontios. Toute œuvre littéraire présuppose un public auquel l'auteur essaie de s'adapter : en ce sens, Léontios est bien un "auteur populaire", selon l'excellente formule de H. Gelzer, dans la mesure où il vise un public "populaire" avec lequel il ne se confond pas. Au-delà de la langue qui est pour le lecteur moderne le premier indice de cette volonté d'atteindre un public assez large, ce sont plus profondément les thèmes du discours qui impliquent ce caractère populaire. Nous avons vu en effet que Léontios offre à ses lecteurs non pas le spectacle d'une sainteté exceptionnelle retirée du monde, mais celui d'une sainteté qui se déploie dans le monde, dans la ville même, sans manifestations spectaculaires de prime abord. Comment et à qui faire l'aumône, quels bienfaits en attendre, pourquoi pardonner les offenses du prochain, se garder de le juger, faire célébrer ou non les messes pour les défunts, quelle attitude observer envers les moines de passage, envers les hérétiques, quel est le bon usage de la communion, quel est le destin de l'âme immédiatement après la mort : ces questions ne sont plus celles du moine cénobite ou anachorète, mais, comme dans beaucoup d'"histoires utiles à l'âme", celles du laïc pieux ou du clerc séculier. Ces problèmes ne sont pas ceux de la grande théologie dogmatique et des controverses christologiques, mais ceux de la piété au quotidien où l'on essaie de se donner des points de repère dans des domaines qui n'ont pas reçu de formulation théologique définitive. C'est le domaine par excellence de la littérature des recueils de *Questions et réponses* et de celle des histoires édifiantes avec lesquels l'hagiographie de Léontios offre beaucoup de similitudes[1]. Or, ce sont

[1] Sur cette littérature, voir G. Bardy, "La littérature patristique des *Quaestiones et Responsa* sur l'Écriture sainte", *Revue biblique* 42, 1933, p. 14-30, p. 211-229 et p. 328-352 ; H. Dörrie et H. Dörries , s. v. "Erotapokriseis", *RAC* 6, col. 342-370 ; Beck p. 437 et 444-445. L'étude de C. G. Heinrici, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften, Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.* -

deux littératures d'inspiration assez différente : l'hagiographie et les histoires édifiantes présentent des réponses claires par l'exemple de la conduite d'un saint, là où les recueils doivent discuter le pour et le contre. On comprend donc que Jean et ses clercs lisent beaucoup de *patérika* (p. 364, 372 et 392) et assez peu de théologie, suivant en cela l'idée d'un apophtegme : "Parler sur la foi et lire des ouvrages sur les dogmes dessèche la componction de l'homme et la fait disparaître, alors que les *Vies* et les *Paroles des Anciens* illuminent l'âme"[2].

On trouve ainsi quelques contacts avec la grande collection de cent trois questions due à Anastase le Sinaïte et remaniée ultérieurement par l'introduction d'une partie d'une recension spéciale d'un florilège indépendant, anonyme, de quatre-vingt-huit questions, rédigé au IXe ou au Xe siècle[3]. Lorsqu'on lui demande quelle proportion de ses biens le fidèle doit réserver à Dieu, Anastase répond qu'en principe tout est dû à Dieu, et qu'il n'y a donc pas à fixer de limite à sa contribution ; la réponse s'accorde bien avec la *VJ*[4]. Anastase opère comme la *VJ* une distinction entre richesse bien acquise et richesse mal acquise ; seule la première vient de Dieu, et c'est d'elle seule qu'on peut dire avec Job :

hist. Klasse, 28/8, Leipzig 1911, donne une idée de la prolifération ultérieure de ces œuvres. Pour les histoires édifiantes, en attendant le répertoire systématique de J. Wortley, on se référera aux tables du volume III de l'édition par Dom L. Régnault des *Sentences des Pères du désert*, Solesmes 1976.

[2] N 553, Paul Évergétinos II 32, 34, éd. Langis p. 414.

[3] Le texte remanié est édité dans la PG 89, col. 311-824 ; le texte originel a été indiqué et présenté par M. Richard "Les véritables *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte", *Bulletin de l'IRHT* 15, 1969, p. 39-56 ; réimpr. : *Opera minora* III, Turnhout 1977 (ci-après : Richard). En attendant l'édition Munitiz, nous citons les questions en indiquant leur numéro dans l'édition de la PG, puis entre parenthèses leur numéro dans le florilège originel tel que l'a reconstitué M. Richard. Le résultat des remaniements successifs est que dans le texte édité par la PG certaines questions d'Anastase sont utilisées deux fois sous des formes différentes (*questions* 5 et 5 *extra ordinem*, 6 et 6 *extra ordinem*, 12 et 129, etc.) et que des questions se contredisent irrémédiablement (39, due au seul remanieur, et 112 qui reprend la 63 d'Anastase, sur l'évocation de l'âme de Samuel par la ventriloque). Lorsqu'il écrit ce texte, Anastase a déjà vu l'occupation de Chypre par les Arabes en 649 et la déportation prolongée d'une partie des habitants sur les bords de la Mer Morte (qu. 96/28) : nous sommes donc au moins vers 660. Le dernier commentaire en date est dû à J. Haldon, "The Works of Anastasius of Sinai : a Key Source for the History of 7th Century East Mediterranean Society and Belief", in : L. Conrad et Av. Cameron, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East* I, Princeton 1992, p. 107-147 (je ne comprends pas la raison de la datation "perhaps around the year 700", p. 120 ; les "700 ans" de la col. 769 B sont une donnée trop floue pour être utilisée).

[4] *Question* 13 (55), col. 460 D - 461 A (la suite est due au remanieur).

"Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris"[5]. Les messes pour les morts peuvent alléger leur éventuel châtiment, à condition qu'ils n'aient commis que des péchés légers : Anastase est moins optimiste que Léontios[6]. Cette idée est en effet très proche de l'anecdote de la *VJ* (p. 375-376) sur le prisonnier des Perses libéré chaque jour d'une messe dite en son nom, mais la *VJ* va plus loin en évoquant un mode concret de l'intervention divine. Pour Anastase, les bonnes œuvres sauvent mieux que l'ascèse ou la prière[7]. Anastase rappelle lui aussi qu'il ne faut pas juger[8]. Une de ses questions compare le Chrétien communiant avec les hérétiques à un époux adultère, comme le fait Jean l'Aumônier dans une de ses lettres festales rapportées par la *VJ* p. 398-399[9]. Enfin, selon lui une seule bonne action peut dans certains cas suffire au salut, comme l'impliquent plusieurs histoires édifiantes et d'abord celle du douanier Pierre dans la *VJ*[10]. Il faut noter qu'Anastase écrit pour les

---

[5] *Question* 11 (45), col. 436 BC (la suite est due au remanieur). La distinction avec la *VJ* est néanmoins importante : Dieu reprend certes une fois la fortune bien acquise du patriarche pour la lui rendre ensuite doublée (*VJ* chap. XXVIII, p. 380-381 où nous retrouvons la phrase de Job), mais il confisque surtout la fortune mal acquise, par exemple celle du nauclère malchanceux (*VJ* chap. XXV, p. 376-378).

[6] *Question* 4 *extra ordinem* (42), col. 753-756 ; la *question* 22, col. 536 C - 540 B, vient du second florilège, et va encore davantage dans le sens de Léontios en envisageant la possibilité de faire l'aumône au nom des morts.

[7] Les bonnes œuvres sont une forme de prière perpétuelle, et donc de sanctification : *question* 93 (24), col. 732 AB ; un riche vivant dans le luxe peut néanmoins se sauver par des aumônes abondantes : *question* 132-133 (88 ; énoncé de la question : Richard p. 88), col. 784-785 ; reprise dans la *question* 15, col. 468. Noter qu'Anastase enjoint à ce riche de méditer au milieu de sa richesse sur le malheur des pauvres dans des termes qui rejoignent dans la *VJ* ceux de Jean l'Aumônier couvert d'un manteau trop riche à son goût (VJ p. 366-367) : Πόσοι ἄρτι ἀδελφοὶ ἡμῶν μικροῦ κλάσματος ἐπιθυμοῦσι, πόσοι ἐν ἐρήμοις ἄρτι οὐδ'αὐτὸ τὸ ὕδωρ εἰς πλησμονὴν ἔχουσιν, ἀλλ'ὑπὸ τοῦ ἡλίου συγκαίονται.

[8] Cette idée est au moins implicite dans certaines questions ; par exemple, lorsqu'on lui demande pourquoi l'on peut voir que certains pécheurs sont protégés par Dieu, le premier réflexe d'Anastase est de rétorquer que justement, nous ne savons pas avec certitude qui est pécheur et qui ne l'est pas : *question* 10 (73), col. 432 AC.

[9] *Question* 113 (64), col. 765. Cette comparaison se retrouve avec le même contexte dans le *Pratum spirituale* , chap. 188, PG 87/3, col. 3056-3068 : un Syrien installé à Constantinople rappelle son frère cadet parce qu'une vision lui a révélé que celui-ci aurait "forniqué" ; renseignements pris, le cadet avait communié avec des moines sévériens, et ainsi "forniqué" spirituellement.

[10] *Question* 82 (10), col. 709 C. Une des homélies attribuée à Anastase nous rapporte d'ailleurs l'histoire d'un brigand dont tous les péchés ont été pardonnés par son repentir ultime, où il mouillait son mouchoir de larmes : les anges venu examiner son âme jettent ce seul mouchoir dans la balance pesant les âmes, et il l'emporte sur tous les péchés accumulés sur l'autre plateau ; c'est l'un des parallèles les plus exacts de l'histoire du

Chrétiens des provinces tombées aux mains des Arabes, et plaide pour établir une solidarité concrète de la communauté chrétienne qui permettra de résister aux empiètements de l'Islam : le nouveau héros chrétien est désormais celui qui aide ses coreligionnaires prisonniers ou maltraités. Mais si nombreux que soient ces rapprochements avec la *VJ*, ils sont moins concluants que ceux que nous verrons avec le recueil *ad Antiochum ducem* : les points de contact cités occupent une position périphérique dans la réflexion d'Anastase, bien davantage centrée sur l'épineux problème des limites du libre-arbitre de l'homme et de la Providence divine ; les thèses d'Anastase révèlent d'ailleurs un accent bien différent, plus nuancé et plus soucieux d'intégrer ces idées à une réflexion générale.

Le parallèle le plus frappant nous est fourni par les *Quaestiones ad Antiochum ducem* dont l'attribution à Athanase est évidemment fausse[11] ; des passages communs évidents montrent que cette collection utilise sans doute celle d'Anastase[12]. Par ailleurs, son contenu implique qu'elle a été rédigée dans les provinces orientales sous la domination

douanier Pierre (PG 89, col. 1112 ss. et 1140 ss. dans une autre version ; rapprochement : G. p. 139-140). La circulation de ce motif entre ces deux histoires s'explique mieux si l'on réfléchit que le larron (λῃστής) et le douanier/publicain (τελώνης) sont dans l'Évangile les deux figures de pécheurs endurcis sauvés pour un seul acte de bonne volonté (*Luc* 19, 1-10 ; *Luc* 23, 43), qu'Anastase réunit en ce sens dans sa *question* 104 (48), col. 757 BC.

[11] PG 28, col. 597-700.

[12] M. Richard, "Commentaire de saint Hippolyte sur les Proverbes", *Le Muséon* 79, p. 61-94, en part. n. 3 p. 61, a suggéré cette antériorité sans l'affirmer définitivement (mais son appréciation de la cohérence interne du recueil d'Anastase l'implique) ; J. Munitiz tendrait à la confirmer (J. Haldon, *op. cit.* (n. 3), p. 121). Tableaux des contacts : G. Bardy, *op. cit.* (n. 1), p. 342 n. 1 ; J. Haldon, *op. cit.* (n. 3), p. 122-123 — parfois inexact. Sans dresser à notre tour un catalogue exhaustif, il est clair que dans la collection *ad Antiochum ducem* les questions 112, 130, 44 et 43 reprennent respectivement les questions 113 (64), 141 (103), 117 (69) et 118 (70) d'Anastase. La question 98 *ad Antiochum ducem* (col. 657-660) sur la polygamie dérive probablement de la question 139 (100) d'Anastase (col. 792). La comparaison par exemple de la question 117 (69) d'Anastase avec la question 44 *ad Antiochum ducem* révèle aussitôt que c'est la seconde qui copie la première. Anastase invoque une controverse à Alexandrie, mentionne la secte rarissime des Barsanuphites, donne une liste des Lieux saints dont la possession est un gage d'orthodoxie ; il invoque l'occupation arabe pour montrer que les chalcédoniens ne détiennent pas ces Lieux saints par une décision impériale arbitraire, mais par un arrêt divin, et balaie par avance une éventuelle objection fondée sur la brève mainmise des Ariens sur ces Lieux saints. Le texte *ad Antiochum ducem* élimine toutes ces références concrètes et garde seule la structure logique de l'argumentation, qui du coup est parfois à peine intelligible (peut-être parce que l'occupation arabe a déjà trop duré pour ne pas être embarrassante). Le problème est d'autant plus complexe que le remanieur du florilège d'Anastase a utilisé à son tour le florilège *ad Antiochum ducem* qu'il cite (PG 89, col. 428).

musulmane, avant le déclenchement de l'iconoclasme ; elle est donc chronologiquement assez peu éloignée des œuvres de Léontios[13]. D'après cette collection, les pécheurs défunts obtiennent une rémission mystérieuse grâce aux messes dites en leur faveur, comme le vin en cave fleurit mystérieusement au moment de la floraison de la vigne ; les morts retirent donc de ces messes un bienfait qu'ils ressentent, mais que Dieu seul pourrait exprimer[14]. Se souvenir des offenses d'autrui est pour le recueil *ad Antiochum ducem* un péché qui empêche Dieu d'accepter la prière d'un homme, et l'auteur cite à ce propos *Matthieu* 5, 23-24, la citation même qui revient à l'esprit du patriarche Jean lorsqu'il se souvient du clerc qui lui en veut[15]. Une autre question présente comme les deux vertus les plus grandes le refus de juger autrui et l'absence de ressentiment : ces deux qualités effacent toutes les fautes[16]. Or, la *VJ* insiste sans cesse sur le refus de juger ; c'est la maxime miraculeusement apparue devant la dépouille de Vitalios (p. 390), le sujet de toute l'histoire du moine de Tyr (p. 399-401), et la règle qu'a oubliée Jean dans l'affaire du moine eunuque (p. 373)[17]. La *VJ* insiste également sur

[13] Pour établir la différence entre icône et idole, la *question* 39, col. 621 C, cite l'histoire édifiante du moine de Jérusalem à qui le diable proposait de le laisser en paix pourvu qu'il renonce à adorer l'icône de la Vierge : cette anecdote se retrouve sous une forme développée dans le *Pratum spirituale*, PG 87/3, chap. 45, col. 2900, mais il se peut que l'auteur des *Quaestiones ad Antiochum* l'ait trouvée dans une autre source. Toutes les mentions des icônes s'expliquent sans peine par la polémique anti-judaïque (voir *infra*) et le texte ne parle jamais d'iconoclastes chrétiens ; en revanche, cette omniprésence des arguments anti-judaïques plaide pour une datation au VIIe s. ; il n'est pas question d'un danger musulman pour la foi des Chrétiens. La *question* 86 (col. 649 CD) envisage la possibilité de faire œuvre pie en consacrant son argent à sauver une église ou des Chrétiens menacés par une persécution : le rédacteur écrivait donc en terre d'Islam, sinon, cette question n'a guère de sens. J. HALDON, *op. cit.* (n. 3), p. 120-121, renonce à dater le texte, revenant sur une datation sans doute trop haute vers 630-640 (*Byzantium in the 7th Century*, Cambridge 1990, p. 412 n. 16).

[14] *Question* 34, PG 28, col. 617 B. L'esquive finale qui s'abrite derrière les mystères divins pour refuser une réponse nette fait partie du genre de ces *Quaestiones*. La *question* 91, col. 653 BC, corrige d'ailleurs cette idée : les aumônes distribuées aux pauvres pour le repos de l'âme d'un défunt sont inutiles si celui-ci n'avait pas déjà fait de même dans sa vie.

[15] *Question* 74, col. 645 AB ; *VJ* p. 359-360. Dans la *question*, il semble bien que ce soit le péché de *l'auteur* de la prière qui rende celle-ci sans valeur, tandis que dans la *VJ* c'est le péché du prochain, le lecteur. Mais la *VJ* produit un exemple analogue avec l'histoire du notable auquel Jean rappelle que Dieu n'acceptera pas sa prière s'il ne se réconcilie pas avec son ennemi (*VJ* p. 393).

[16] *Question* 77, col. 645 C. Le remanieur du florilège d'Anastase a repris cette idée qu'il ne fallait pas juger dans sa question 70, col. 696.

[17] Cette exigence n'est bien sûr pas inconnue des apophtegmes ; l'un d'entre eux reprend presque terme à terme les arguments de la *VJ* : "Et nous, nous voyons le péché tandis que

l'absence de ressentiment de Jean face aux insultes d'autrui, qu'il s'agisse du patrice Nicétas venant confisquer son argent (p. 356), d'un boutiquier qui rosse son neveu (p. 362-363), d'un mauvais payeur (p. 385) ou d'un mendiant qui l'injurie (p. 391). Le recueil *ad Antiochum ducem* souligne encore le mérite qu'acquièrent ceux qui se contraignent pour donner l'aumône, pour ainsi dire supérieur à celui de ceux qui donnent spontanément, et le justifie par le verset de Matthieu que la *VJ* met de son côté dans la bouche de Jean l'Aumônier pour présenter une idée analogue : "ceux qui font violence à leur propre caractère et obtiennent la vertu en forçant et en travaillant leur cœur" ont une récompense supérieure (p. 392) ; là encore, la *VJ* est plus optimiste[18]. Cette question préoccupe à coup sûr l'auteur du recueil, puisqu'il y revient plus loin : pourquoi certains sont-ils généreux par nature, et d'autres avares par nature ? Mais cette fois l'auteur esquive le débat : Dieu n'a donné à l'homme que la miséricorde, et il faut donc comprendre implicitement que c'est l'avarice qui est contre nature[19]. Lorsqu'on lui propose de faire preuve de discernement dans les aumônes, en s'appuyant sur un verset de l'*Ecclésiaste*, l'auteur du recueil refuse vertement tout examen avant de donner l'aumône, comme le fait la *VJ* p. 351 en invoquant le même verset de *Luc*[20]. Plus loin, il reprend la comparaison entre le Chrétien éloigné de son Église et le mari éloigné de sa femme qui, tous deux, sont tenus à la fidélité[21]. Ce recueil est encore avec le remaniement des *Quaestiones* d'Anastase l'un des rares textes à reproduire l'idée qui ouvre le chapitre XIII de la *VJ*, selon laquelle les saints et les anges ne se contredisent pas entre eux[22]. Dans ce même chapitre de la *VJ*, Jean prône à Nicétas la circonspection dans les

Dieu seul connaît le bien qu'ils font (*VJ* p. 401, l. 69-75) ... Unique est le juge, le Fils de Dieu (*VJ* p. 388, l. 51)", N 589, Régnault II, p. 113 -114.

[18] *Question* 83, col. 649 A. *Matthieu* 11, 12, Βιασταὶ ἁρπάζουσιν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, est ici pris au sens où "Ce sont ceux qui se font violence qui s'emparent du Royaume des cieux." La *Scala Paradisi* de Jean Climaque est néanmoins plus proche de la *VJ* : 24, 17, éd. Trevisan II, p. 87. Un apophtegme de Macaire prenait le verset dans ce sens, mais pour toutes les vertus et pas seulement pour l'aumône : PG 34, col. 232-233.

[19] *Question* 119, col. 673 BC. Là encore, la *VJ* se distingue par son optimisme.

[20] *Question* 85, col. 649 C, citant successivement *Eccl.* 12, 1 et *Matthieu* 25, 4. Cette réaction est d'autant plus intéressante qu'elle révèle l'existence d'un débat sur la destination et la gestion des aumônes ; voir *infra*.

[21] *Question* 112, col. 665 C - 668 A. Voir *supra* n. 9.

[22] *Question* 118, col. 672 D - 673 AB ; cf. *VJ* p. 361. Le remanieur du florilège d'Anastase a introduit cette idée sous la forme de sa question 62 (col. 648-652). Voir *Eth. Pat.* 145, Régnault II p. 332.

jugements qu'il est amené à rendre : les calomnies des accusateurs peuvent rapidement l'amener à condamner des innocents, et Jean l'a éprouvé lui-même dans les affaires qu'il est amené à trancher ; cette maxime est illustrée plus loin par l'histoire du moine eunuque, condamné à tort par un patriarche croyant bien faire (p. 373). Le recueil *ad Antiochum ducem* développe de son côté l'idée que la principale vertu d'un *archôn* est de "ne pas accepter facilement et sans examen les calomnies et les insinuations. Car leur crédulité leur fait commettre bien des meurtres injustes"[23]. Enfin, l'auteur du recueil résume d'un trait ce qui pourrait être la morale de la *VJ* en plaçant les hommes généreux en aumônes au-dessus des thaumaturges dans l'échelle de la sainteté : le miracle vient toujours de Dieu à travers un homme qui n'en est que l'instrument, tandis que l'aumône dépend toujours du libre-arbitre de l'homme, de sa προαίρεσις ; de plus, l'amour est pour lui un signe de sainteté plus sûr que les miracles[24]. La thématique des *Quaestiones ad Antiochum ducem* se rapproche donc de celle de la *VJ*, souvent au point de laisser supposer des sources communes, en tout cas assez pour affirmer que ces deux textes traitent de problèmes analogues pour un public analogue.

Un autre parallèle inattendu se présente avec le *Theognosti Thesaurus*, composé au XIIIe siècle[25]. La même citation y sert à exalter le mérite de ceux qui se forcent à être vertueux (XX, 39 ; p. 221). Il ne faut pas juger, et le compilateur le justifie par l'histoire de Constantin brûlant les libelles d'accusation des évêques, histoire que Jean l'Aumônier rapportait dans le même but à propos de Vitalios (XVII p. 181-182 ; *VJ* p. 388-389). On retrouve l'idée que les messes soulagent les morts, avec

[23] *Question* 120, col. 673 D - 676 A. Comparer Πολλάκις γὰρ καὶ φόνους ἀνευθύνους ποιοῦσιν οἱ τὸ ἄρχειν πεπιστευμένοι ἐὰν ἔσονται λογοπειθεῖς καὶ ἀβασανίστως τέμνουσιν τὰ εἰς αὐτοὺς ἐρχόμενα κεφάλαια, *VJ* p. 362, et τὸ μὴ εὐχερῶς μηδὲ ἀνεξετάστως διαβολαῖς καὶ λοιδορίαις πείθεσθαι· ἀπὸ γὰρ λογοπειθείας πολλοὺς φόνους ἀδίκους ποιοῦσιν, col. 673 D - 676 A. L'idée réapparaît dans le *Pratum spirituale* où, après une mésaventure analogue à celle de Jean l'Aumônier, le pape Agapet se promet de ne plus juger sans examen : PG 87/3, col. 3016 C.

[24] *Question* 89, col. 652 CD - 653 A ; notons que la question supposée présente cette thèse comme scandaleuse, "Certains ont osé dire que les parfaits aumôniers l'emportaient sur les faiseurs de signes" : l'auteur du recueil sait qu'il va à contre-courant de l'opinion dominante. Il a pu s'inspirer ici de la question 20 (62) d'Anastase, col. 517 (la suite de la question est due au remanieur du florilège), qui explique que les miracles ne sont pas toujours le signe de l'orthodoxie : Judas et les hérétiques en ont fait.

[25] Éd. J. A. Munitiz, Turnhout 1979. Le compilateur a eu accès entre autre à beaucoup de textes du VIIe s. ou proches de cette époque ; ainsi, sa brève polémique anti-judaïque est comme un résumé de l'*Apologie* de Léontios (*op. cit.*, XII, 7-11, p. 64-67).

l'histoire de Macaire (X, 6 ; p. 49-50). Enfin, le compilateur pense lui aussi que seules les bonnes œuvres nous aideront au jour du Jugement (XVI ; VJ p. 395). La concordance des thèmes parle d'elle-même. En effet, d'autres collections de *Questions et réponses* n'ont pour ainsi dire pas de contact avec la *VJ* ou la *VS*, comme celles attribuées tantôt à Justin, tantôt à Théodoret, et qui remontent au Ve siècle[26], ou les *Questions* coptes attribuées à un Théodore inconnu par ailleurs[27].

Au-delà de ces concordances ponctuelles qui révèlent au moins une communauté dans les préoccupations des différents auteurs, on s'aperçoit que tous ces textes s'accordent pour traiter des conditions du salut individuel, en abordant le problème par deux versants. D'une part, comment Dieu a-t-il agencé le monde et continue-t-il à y intervenir, comment s'exerce la justice divine face à la liberté humaine et quelle part est laissée à cette dernière ? D'autre part, comment l'homme peut-il dans la mesure de ses moyens contribuer ici-bas à son salut ? On ne sera pas étonné de constater que le texte d'Anastase l'emporte de loin sur les autres par sa profondeur, et approche d'une formulation logique des apories qui se présentent alors.

Cette communauté d'inspiration nous permet de réaborder un des points de contact entre ces recueils et l'hagiographie de Léontios : le mal apparent agencé par la Providence soit en vue d'un bien plus grand, soit comme moindre mal[28]. C'est l'illustration de l'intervention continue de la Providence dans les affaires humaines. Léontios donne deux exemples des plus typiques de ce raisonnement. Syméon brocardé par des fillettes les fait loucher par une prière ; puis il accepte de guérir miraculeusement celles qui acceptent de l'embrasser, et refuse catégoriquement de faire de même pour les autres, même lorsqu'elles acceptent de l'embrasser (*VS* p. 157-158). Jusque là, l'anecdote ne contient que la "vengeance" d'un saint contre ceux qui dénigrent ou dénient sa sainteté ; mais Syméon explique aussitôt au diacre Jean que, s'il avait guéri ces fillettes, leur beauté les aurait laissé "dépasser en dépravation toutes les autres femmes de Syrie." Le châtiment est donc

[26] *Quaestiones et responsa ad orthodoxos*, PG 6, col. 1249-1400, sous le nom de Justin ; texte plus développé sous le nom de Théodoret : *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθεῖσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις*, éd. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Petersbourg 1895, réimpr. Berlin 1975 ; voir M. Richard, *Revue biblique* 43, 1934, p. 92-93.

[27] A. van Lantschoot, *Les Questions de Théodore*, Vatican 1957. Un manuscrit de ce texte copte remonte aux environs de l'an 900 ; la rédaction ne devrait pas être antérieure de beaucoup.

[28] On se réfèrera à l'article de R. Paret, "Un parallèle byzantin à *Coran* XVIII, 59-81", *RÉB* 26, 1968, p. 137-159, en part. aux p. 150-157.

en réalité un bienfait pour l'âme, à cause d'un futur possible qui échappe au savoir humain, puisque l'intervention divine l'empêche de se concrétiser ; seule la Providence (et son élu Syméon) connaît d'avance toutes les possibilités et compossibilités, et peut donc mesurer avec précision les conséquences de chaque intervention. La *VJ* contient un exemple encore plus clair, celui de l'armateur qui offre sept livres d'or et demie pour le salut de son bateau et de son fils unique (*VJ* p. 376-377) ; le bateau fait naufrage et on ne sauve que la coque et l'équipage, l'enfant meurt. Le donateur est saisi d'un désespoir bien compréhensible, et Jean l'Aumônier ne peut le soulager que par ces mots : "Dieu ne fait rien au hasard, mais tout en fonction d'un bien que nous ignorons" (οὐδὲ γὰρ ἀκρίτως ποιεῖ ὁ Θεὸς τίποτε, ἀλλὰ πάντα εἰς τὸ συμφέρον ὃ ἡμεῖς ἀγνοοῦμεν). Peu de temps après, le donateur malheureux voit apparaître en rêve Jean qui lui explique que, grâce à ses prières, le bateau et l'équipage au moins ont été sauvés alors que tous auraient dû périr en haute mer, et que son enfant a été sauvé (*i. e.* est entré au Paradis), alors que, s'il avait vécu, il serait devenu un pécheur endurci voué à l'Enfer. Là encore, le malheur incompréhensible et immérité se révèle être un moindre mal ou un bienfait[29]. Cette idée est mise en scène dans la *Vie de Grégentios*, malheureusement encore inédite : à Milan, le saint rencontre un jeune homme paré de toutes les vertus ; peu de temps après, celui-ci meurt assassiné, et une vision révèle au saint que cette mort prématurée a évité au jeune homme de se charger de péchés ; là encore, Dieu a agencé ce mal apparent pour un plus grand bien[30]. Un des récits du cycle de Daniel de Scété donne une explication plus simple : lorsque Athanasie, la laïque pieuse qui vient de perdre ses deux enfants le même jour malgré ses prières à saint Julien, prie en larmes au martyrion du saint, celui-ci finit par lui apparaître et lui explique que, comme elle l'avait demandé, ses enfants sont sauvés :

[29] Ces deux exemples avaient déjà été réunis par R. Paret, *op. cit.* (n. 28), p. 145 et n. 16. Dans l'œuvre de Léontios, ce ne sont pas les seuls cas de malheur apparent dissimulant un véritable bienfait ; dans la *VS*, l'histoire du Juif frappé de mutisme par Syméon et amené ainsi au christianisme (p. 154) ou celle du muletier dont le vin est changé en vinaigre (p. 164-165) sont des exemples de ces douloureux bienfaits que sait administrer le *salos* pour mieux dissimuler son activité de conversion. Dans la *VJ*, les malheurs du moine eunuque (p. 373-375) ou de Vitalios (p. 387-391) sont aussi les moyens de révéler leur sainteté et d'édifier Jean et ses ouailles. Mais les deux cas réunis par R. Paret sont les seuls qui se réfèrent explicitement à une décision insondable de la Providence en fonction de l'enchaînement général des causes.

[30] En attendant une publication du texte complet de la *Vie de Grégentios*, voir le résumé de l'épisode donné par R. Paret, *op. cit.* (n. 28), p. 146 -150.

ils sont au ciel[31]. Le *Pratum spirituale* contient deux récits qui nous donnent comme une version atténuée de ces anecdotes : un moine qui allait forniquer est frappé de la lèpre pendant son trajet vers la ville, des moniales qui allaient s'enfuir de leur couvent sont frappées d'un démon (c'est-à-dire de folie) ; dans les deux cas, le résultat est le retour au couvent et à la sainteté, et les victimes de ces malheurs rendent grâces à Dieu de les avoir ainsi préservées d'un mal bien pire, le péché[32]. Devant cette théorie d'un monde gouverné en vue du plus grand bien ou du moindre mal possible, on ne peut se retenir de penser à Leibniz ; ces similitudes ne sont d'ailleurs pas superficielles, mais découlent d'une problématique commune : la Théodicée, le jugement ou plutôt la justification de Dieu face à l'existence du mal. Or, cette réflexion débouche nécessairement sur une appréciation des modalités de l'intervention divine sur la Création : la responsabilité (éventuellement culpabilité) de Dieu ne peut être invoquée que lorsqu'il est directement responsable de l'événement. La *VJ* répond également en passant à une autre interrogation morale classique, qu'on retrouve dans les *Questions et réponses* : pourquoi Dieu laisse-t-il les méchants continuer leurs méfaits ? Les méditations de Jean l'Aumônier retournent l'argument : Dieu veut leur laisser le temps de se repentir, et c'est une preuve de la philanthropie divine ; "combien se sont embarqués pour piller les bateaux qu'ils rencontrent en mer, pour tuer et jeter dans les flots ceux qui s'y trouvent, et il (Dieu) ne permet pas que l'abîme les engloutisse, il lui ordonne de ne pas les engouffrer, parce qu'il attend qu'ils se déprennent de leur méchanceté ! Combien d'autres se parjurent par son sang et son corps immaculé, et il le supporte avec longanimité, il ne leur rend pas le mal ici-bas"[33]! De plus, ces exemples permettent à chacun de comprendre qu'il est lui aussi pécheur à sa manière, et que chaque jour de vie supplémentaire est une concession que Dieu lui fait pour se repentir.

---

[31] Clugnet 1901, p. 47-52.

[32] PG 87/3, chap. 14, col. 2861, et chap. 135, col. 2997-3000 ; il s'agit sans doute de doublets d'un même récit.

[33] Πόσους ὄντας εἰς πλοῖα ἐπὶ τὸ πειρατεύειν τὰ ἀπαντῶντα αὐτοῖς πλοῖα εἰς τὸ πέλαγος καὶ φονεύειν καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ ῥίπτειν τοὺς ἐν αὐτοῖς ὑπάρχοντας οὐ συγχωρεῖ τῷ βυθῷ παραπεμφθῆναι, ἀλλ᾽ἐπιτιμᾷ τοῦ μὴ καταπιεῖν αὐτούς, ἐκδεχόμενος τὴν ἐπιστροφὴν τῆς κακίας αὐτῶν. Πόσοι ἐπιορκοῦσιν τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ ἄχραντον, καὶ ἀνέχεται καὶ μακροθυμεῖ, μὴ ἀποδιδῶν αὐτοῖς ἐνθάδε τι δυσχερές (*VJ* p. 394). Cette phrase est néanmoins seule en son genre dans la *VJ* et la *VS*, et Léontios ne s'y attarde guère ; l'autre explication des grands malheurs collectifs, les péchés du peuple, est aussi évoquée en passant à propos de l'invasion perse de la Palestine (*VJ* p. 365), mais elle est si secondaire dans l'esprit de l'auteur qu'il ne la reprend pas lors de la première mention de l'invasion perse (*VJ* p. 350).

La position des textes hagiographiques est simple, presque trop simple : dans chacun de ces cas, Dieu a directement agencé l'événement en fonction du plus grand bien possible pour tous les intéressés, et le caractère globalement bénéfique du résultat ne saurait être mis en doute. Du point de vue d'un observateur mis au courant des possibilités de chaque cas telles que les hagiographes les figurent, le jeune homme vu par Grégentios, les petites filles croisées par Syméon, le moine et les moniales abandonnant leur vocation avaient tous intérêt à mourir ou à être frappés d'une maladie grave en raison d'un principe simple : l'âme vaut plus que le corps, le bénéfice obtenu pour la vie future par l'intermédiaire du dommage subi par le corps vaut bien plus que ce dommage. Les "bénéficiaires" n'ont certes pas demandé à subir ce dommage, mais la Providence divine va au-delà de leurs vœux explicites dans leur propre intérêt. L'anecdote de la *VJ* va plus loin : non seulement le fils unique du donateur avait intérêt à mourir, mais c'est pour exaucer la prière de son père que Dieu le fait mourir. La Providence accède donc aux vœux des hommes, il est vrai en les réinterprétant d'une façon parfois déroutante ; la *VJ* est là encore particulièrement optimiste en évacuant toute possibilité de conflit entre volonté humaine et volonté divine. Les auteurs de *Questions et réponses* adoptent une position plus nuancée et surtout moins ambitieuse : Dieu connaît certes ce qu'il faut à chacun, mais l'homme, lui, n'est pas toujours en mesure de reconnaître quelle intention a présidé à la décision divine, ni même si Dieu a directement causé l'événement sur lequel on s'interroge[34]. Ainsi, Anastase se pose lui aussi plusieurs fois le problème des morts violentes, des justes dont les jours sont brutalement interrompus et des impies qui ont une longue vie heureuse. La réponse initiale est relativement simple : des justes périssent de mort brutale ; ce genre de trépas n'est donc pas nécessairement un signe de condamnation pour sa victime. Il peut s'agir soit d'un avertissement aux survivants, soit d'une pénitence ultime permettant de rendre le mort parfait pour le Paradis, soit enfin d'une expiation des péchés des autres, à l'imitation du Christ expiant les péchés de l'humanité[35]. Jusque là,

---

[34] Voir en particulier G. DAGRON, "Le saint, le savant, l'astrologue : Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de *Questions et réponses* des Ve-VIIe siècles", *Hagiographie, cultures et sociétés (V^{e}-VIIe siècles)*, Paris 1981, p. 143-155 (réimpr. : *La romanité chrétienne en Orient*, Variorum Reprints, Londres 1984) : à force de nuances et de distinctions, ces recueils tendent à briser les distinctions manichéennes et claires des récits hagiographiques de miracles.

[35] La *Question* 18 (30) col. 500 B - 504 B (la suite est due au remanieur) pose ainsi le problème des morts violentes : sont-elles dues à une condamnation divine, comme tend à le croire l'opinion générale, ou à une embûche du diable ?

Anastase suppose toujours que le trépas subit est bien un signe de Dieu, comme dans les récits hagiographiques ; la nuance est que ce signe est quasi indéchiffrable pour les entendements humains. Dans la suite de la question, le détail des raisons pour lesquels les méchants peuvent eux aussi subir une mort soudaine à cause de Dieu n'apporte pas d'élément nouveau. Puis, tout d'un coup, Anastase envisage une possibilité radicalement différente : les hommes peuvent connaître une telle mort pour une raison purement naturelle, et en portent alors la responsabilité pour n'avoir pas su reconnaître l'issue prévisible de leurs actions (comme le marin qui sort du port alors que la tempête menace). La mort n'est plus alors un signe divin, ni même diabolique, mais un événement neutre qui n'est plus chargé de sens moral. L'élément nouveau est la reconnaissance d'une causalité naturelle autonome qui ne remet pas en question la toute-puissance divine : après la création, Dieu laisse pour ainsi dire sa création fonctionner pour l'essentiel selon ses propres lois, et n'intervient directement que dans des cas exceptionnels qui sont nécessaires à ses desseins ; comme ceux-ci sont insondables, Dieu seul peut comprendre pourquoi il intervient ou s'abstient ici et maintenant[36]. D'où l'idée (très proche de la théologie scolastique occidentale) que tout ne se fait pas *par* Dieu, mais que rien ne se fait *sans* Dieu, sans que Dieu le sache (Θεοῦ ἀγνοοῦντος) ; Dieu agit parfois directement, concède au diable une possibilité d'intervention, mais laisse surtout opérer une causalité naturelle face à laquelle les hommes gardent leur liberté (αὐτεξούσιον) et portent donc la responsabilité de l'événement final. Cette idée hardie réapparaît bien sûr dans le recueil *ad Antiochum ducem* qui l'emprunte directement à Anastase, mais reste par ailleurs originale. L'auteur des questions attribuées à Cyrille d'Alexandrie se pose lui aussi cette question, pourquoi les justes meurent-ils jeunes et les méchants vieux ? La réponse esquive : si le juste meurt jeune, c'est que Dieu lui donne le Paradis, s'il meurt vieux, c'est que Dieu savait qu'il pouvait supporter les épreuves ! C'est cette fois le pécheur que Dieu peut faire mourir jeune pour lui éviter de pécher davantage[37]. La mort reste ainsi un signe de Dieu[38]. Seules les questions de Théodoret ou du

---

[36] L'idée a au moins un précédent illustre en la personne d'Eusèbe de Césarée ; voir G. F. Chestnut, "Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea", *Church History* 42, 1973, p. 165-182.

[37] Crum 1915, p. 55. De même, si l'impie prolonge ses jours, c'est soit parce que Dieu veut pouvoir mieux le condamner, soit pour le laisser jouir au moins de ce monde.

[38] En effet, le premier souci des auteurs de ces recueils est de refuser l'existence du destin, de la Τύχη qui enverrait à chacun son destin sans que Dieu l'influence (c'est en fin de compte le présupposé de l'astrologie) ; Anastase, *question* 19 (85), col. 513 B. La

Pseudo-Justin envisagent implicitement l'existence d'une causalité naturelle à propos des "miracles" du païen Apollonios de Tyane : Apollonios était tout simplement un bon savant qui connaissait les phénomènes naturels et l'art de les utiliser ; Dieu n'est d'ailleurs intervenu contre lui que pour vaincre le démon installé dans sa statue qui opérait des prodiges — autrement dit pour mettre un terme au seul recours déloyal d'Apollonios aux forces surnaturelles ; ses autres activités sont ainsi implicitement reconnues comme licites[39]. L'introduction d'une causalité naturelle autonome nous écarte du monde de l'hagiographie : la volonté expresse de la Providence n'agence pas tout événement.

L'autre versant des ces recueils, les conditions que le chrétien doit remplir pour obtenir le salut, révèle lui aussi une affinité profonde avec l'œuvre de Léontios, en particulier la *VJ*. Dans la *VJ*, les conditions suggérées pour le salut sont assez clairement lisibles : le laïc doit d'abord pratiquer l'aumône sans compter et sans souci de rentabilité ou de prestige, il doit en particulier subvenir aux besoins matériels de ceux qui ont la charge de prier pour lui (en clair, les moines : *VJ* p. 373-375, 398), se garder de juger autrui, et méditer la mort (*VJ* p. 395-397). Puisque l'engagement dans le monde exclut l'ascèse, le laïc doit compenser ce manque d'une part en mettant au service de Dieu sa richesse, les fruits de cet engagement dans le monde, d'autre part en appliquant de tout cœur les commandements de la charité évangélique. Par rapport au moine, le laïc renonce seulement à maîtriser son corps, mais doit avoir le cœur pur et la charité. On aboutit ainsi naturellement à une morale de l'intention : ce sont l'intention droite et la foi qui font le salut, c'est la foi de l'homme qui a apporté les sept livres et demie d'or qui a sauvé l'âme de son fils (*VJ* p. 376-378). Syméon Salos dresse de son côté un bref portrait du laïc pieux qui s'accorde avec ces tendances : "Combien de paysans des villages n'ai-je pas vu venir souvent communier à la ville, qui étaient plus purs que le soleil par leur absence

discussion avec Stratonicus s'emploie ainsi à nier l'existence du destin (Crum 1915, p. 84-86), comme l'auteur de la *Vie de saint Syméon Stylite le jeune* (chap. 157 ; éd. Van den Ven p. 138), et celui du premier recueil des *Miracles de saint Démétrius* (I, 42 ; éd. Lemerle p. 80). Anastase de son côté s'empresse de nier l'existence de la Τύχη, parce que son approche du problème lui permet de s'en passer.

[39] *Question* 24, PG 6, col. 1269-1272 ; éd. Papadopoulos-Kérameus n° 34, p. 42-44. La distinction introduite pour justifier la destruction de la statue est que ce démon poussait les hommes à adorer Apollonios comme un dieu, alors que ses autres inventions (τελέσματα) servaient au bien des hommes ; mais la différence avec les miracles du Christ (qui n'ont pas besoin de manipuler de matière, parce qu'ils relèvent du surnaturel) évoquée précédemment me semble plus importante.

de malice, par leur absence de curiosité, et parce qu'ils gagnaient leur propre pain à la sueur de leur front" (*VS* p. 167). Le critère essentiel est encore la pureté de cœur, qui permet d'assimiler le laïc au pur par excellence, à l'ascète ; le "plus pur que le soleil" est justement l'ascète qui a atteint l'impassibilité. Le diacre Jean lui-même, le seul à connaître vraiment la sainteté de Syméon, est certes un "spirituel" (*VS* p. 158), mais c'est un clerc séculier qui est marié (puisqu'il a un fils, *VS* p. 149), peut aller au bain public (p. 148) ou manger de la viande (p. 158) : plusieurs laïcs pieux, comme la veuve Olympias dont Jean Chrysostome était le directeur de conscience, s'imposaient davantage d'austérité. Et c'est pourtant le diacre Jean qui est le seul confident de Syméon. Cette primauté de l'intention se retrouve même lorsque Léontios reprend des textes connus. Il nous décrit Jean l'Aumônier évoquant à la suite de l'apocalypse de Syméon Stylite les démons de l'orgueil, de la médisance et de la fornication qui guettent l'âme du pécheur à sa mort ; mais lorsque Jean énumère ensuite les démons qu'il aura vraiment à redouter, il dénombre ceux du mensonge, de la médisance, de l'absence de charité, de l'avarice et du parjure (*VJ* p. 396). Dans la liste propre à Léontios, l'accent s'est déplacé indubitablement des péchés envers Dieu et la pureté (orgueil, fornication) vers ceux envers le prochain (mensonge, absence de charité, avarice). L'exception notable est le parjure : même face à Dieu, c'est la langue et la pensée qu'il faut maîtriser plutôt que le corps[40].

Ce problème du laïc chrétien qui voudrait être pur sans sortir du monde est le thème majeur des *Questions et réponses* d'Anastase. La première question demande quel est le signe distinctif du vrai Chrétien,

[40] Les listes de péchés graves que l'on rencontre au détour des *Questions* d'Anastase énumèrent de même des manquements à la charité et à la foi plutôt que des vices : orgueil, présomption, juger autrui, garder du ressentiment, ne pas se blâmer et se condamner soi-même (ἐξ ὑπερηφανίας καὶ μεγαλαυχίας ἢ ἐκ τοῦ κρίνειν ἄλλους ἢ μνησικακεῖν, ἢ ἐκ τοῦ μὴ μέμφεσθαι ἑαυτοὺς καὶ κατακρίνειν, *question* 9 (18), col. 412). Les conditions du salut sont le décalque de cette liste : aimer Dieu et le prochain, ne pas garder de ressentiment, être humble, compatir dans la mesure de ses moyens, supporter les tribulations, être doux et pacifique (ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον, μὴ μνησικακεῖν, ταπεινοφρονεῖν, συμπαθεῖν τὸ κατὰ δύναμιν, ὑπομένειν τὰς θλίψεις, πρᾶον εἶναι καὶ εἰρηνικόν, *question 5 extra ordinem* (47), col. 756). Anastase va même jusqu'à penser que les péchés "charnels" sont en quelque sorte tolérés par Dieu comme punition des péchés spirituels qui les précèdent : c'est à cause d'eux que "nous sommes livrés aux passions physiques et morales" (παραδιδόμεθα εἰς ψυχικὰ καὶ σωματικὰ πάθη, *loc. cit.*, col. 412 ; la leçon παραδιδόμεθα est rejetée à tort dans l'apparat). Par contraste, la question sur l'adultère ne suscite qu'une réponse de nature juridique, qui distingue adultère et fornication, et n'attire aucune remarque sur le degré de gravité de la faute : ce n'est pas la préoccupation essentielle d'Anastase (*question* 124 (77), col. 773).

à quoi Anastase répond que ce sont la foi et les œuvres, à condition d'y ajouter l'absence d'orgueil[41]. Une autre demande comment on peut plaire à Dieu en étant dans le siècle, le pouvoir et la richesse ; Anastase répond que c'était le cas des patriarches de l'Ancien Testament, qui ont pourtant plu à Dieu. "C'est encore une des ruses du diable : suggérer à l'homme qu'il ne peut se sauver s'il ne renonce pas au monde pour se faire moine et partir au désert" et le laisser mener une vie dissolue en attendant de se faire moine, ou au contraire s'adonner au péché dans l'idée que la perfection est de toute façon inaccessible ; on voit qu'Anastase va jusqu'à "diaboliser" l'idée que l'état monastique est indispensable au salut, pour mieux faire admettre la possibilité d'une sainteté laïque et d'un éventuel repentir par la pénitence et les aumônes[42]. Une autre interrogation évoque le cas d'un vieillard endurci dans le péché et trop prisonnier de ses mauvaises habitudes pour se soumettre à l'ascèse : que faire ? Pour Anastase, c'est un faux problème, "Dieu ne nous a pas imposé la virginité, ni l'abstention de toutes les choses du monde, ni de ne pas consommer de viande ou de vin, mais de chérir Dieu et le prochain, de ne pas garder de ressentiment, d'être humble, compatissant dans la mesure de nos moyens, de supporter les malheurs, d'être doux et pacifiques"[43]. La seule "maîtrise" du corps que prône Anastase est la pratique de la tradition monastique qui est le plus liée à la conviction intime et la moins associée à l'ascèse conçue comme effort sur le corps : le don des larmes, si cher à la tradition syrienne. Pour Anastase, les larmes, signe corporel indubitable de l'émotion sincère, sont le moyen privilégié de purifier le corps de ses souillures (en particulier sexuelles), de donner à l'âme un second baptême plus fort que le premier qui équivaut au sang versé par les martyrs et qui distingue la vraie religion chrétienne des Juifs et des Arabes qui, eux, ne

[41] *Question* 1 (1), col. 329 AB (la suite est due au remanieur).

[42] C'est la *question* 88 d'Anastase ; le remanieur a omis la question proprement dite (texte : RICHARD p. 48) et scindé la réponse en deux questions, ses n° 132 et 133 (col. 784-785). Notons que pour Sévère d'Antioche l'habit monastique procure le pardon des péchés (lettre 52, éd. Brooks p. 327).

[43] Οὔτε παρθενίαν ἡμῖν ὥρισεν, οὔτε πάντων τῶν ἐν κόσμῳ ἀναχώρησιν, ἀλλ'οὔτε ἀποχὴν κρεῶν ἢ οἴνου, ἀλλ'ἀγαπᾶν τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον, μὴ μνησικακεῖν, ταπεινοφρονεῖν, συμπαθεῖν τὸ κατὰ δύναμιν, ὑπομένειν τὰς θλίψεις, πρᾶον εἶναι καὶ εἰρηνικόν, *Question* 5 *extra ordinem* (47), col. 756. La *question* 5 du florilège édité par la PG reprend la question en la modifiant (col. 361). La même morale se dégage de la *question* où Anastase, parlant des moyens d'obtenir le salut, en vient à affirmer que certaines épreuves sont précisément envoyées par Dieu pour permettre au "bénéficiaire" de se sauver d'un seul coup, comme le Bon Larron et les publicains de l'Évangile ; ainsi, "grâce à son humilité il se sauve sans ascèse" (διὰ τῆς ταπεινώσεως σώζεται χωρὶς ἀσκήσεως, *question* 104 (48), col. 757).

pleurent pas en priant[44]. Or, nous retrouvons parmi les mérites de Jean l'Aumônier celui des larmes faciles (*VJ* p. 350, 372 et 382) et de savoir faire pleurer les autres (p. 395) ; il ne s'agit bien sûr pas de sentimentalité, mais de la preuve d'une conscience aiguë de son indignité personnelle et de l'indignité de l'homme en général face au créateur — point n'est besoin d'être moine pour ce faire. Se faire moine sur le tard ou vivre de façon monacale n'est donc pas indispensable, et peut-être même inutile. Anastase réinterprète de même la nécessité de la prière continuelle de façon à justifier la vie dans le siècle, en considérant que cet idéal est rempli non seulement par la prière parlée, mais aussi bien par l'action vertueuse : "celui qui fait continuellement le bien, soit en aumônes, soit en autres œuvres agréables à Dieu, celui-là prie continuellement"[45]. Il n'est donc pas indispensable de se livrer à la prière perpétuelle au sens littéral où le prit plus tard le fameux pélerin russe : la vie chrétienne est une vie séculière normale, orientée seulement vers les vertus évangéliques. Ces thèses ne veulent bien sûr pas dire qu'Anastase est hostile au monachisme, surtout s'il est bien le moine du Sinaï auteur de la fameuse collection d'histoires édifiantes sur le Sinaï et sa région au début des invasions arabes[46]. Mais elles signifient

---

[44] Ce don des larmes apparaît dans la *question extra ordinem* 1 (38), col. 752 — "les larmes sont un sacrifice tiré de notre propre substance pour l'offrir à Dieu, comme le sang des martyrs" (τὸ δὲ δάκρυον ἐξ αὐτῆς τῆς οὐσίας ἡμῶν προσάγεται θυσία τῷ Θεῷ, καθάπερ καὶ τὸ τῶν μαρτύρων αἷμα) — et dans la *question* 105 (49), col. 757 — "les gémissements pour Dieu sont un don divin ... un deuxième baptême, et j'ose le dire plus nécessaire que celui de la sainte piscine" (ὁ κλαυθμὸς διὰ τὸν Θεὸν ... δεύτερον βάπτισμα, καὶ τολμῶ εἰπεῖν τοῦ τῆς κολυμβήθρας βαπτίσματος ἀναγκαιότερον) — ; le remanieur du florilège a repris littéralement à la suite de la *question* 8 (25), col. 392, l'idée de la *question* 105 (49), que le corps souillé par la sexualité ne peut se purifier que par les larmes (voir l'apophtegme N 540, PAUL ÉVERGÉTINOS II, 32, 33, éd. Langis p. 414).

[45] Ὁ διηνεκῶς τὰ καλὰ ἐργαζόμενος, εἴτε εἰς εὐποιίας, εἴτε καὶ ἄλλας κατὰ Θεὸν διακονίας, οὗτος ἀδιαλείπτως προσεύχεται, *question* 93 (24), col. 731.

[46] En attendant l'édition préparée par B. Flusin et Ph. Pattenden, voir F. NAU, "Le texte grec des récits sur les saints Pères du Sinaï", *OC* 2, 1902, p. 58-87, et la traduction dans "Le texte grec des récits du moine Anastase (le Sinaïte)", *OC* 3, 1903, p. 56-75. Les hésitations de F. Nau à identifier l'auteur d'une collection avec Anastase le Sinaïte peuvent être considérées comme levées : B. FLUSIN, "Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte", *TM* 11, 1991, p. 381-409, surtout p. 393-396. Signalons d'ailleurs que ces récits (surtout dans le texte complet en cours d'édition) manifestent une préoccupation à l'égard de l'usage des sacrements (au premier chef l'Eucharistie) par les laïcs, une inquiétude sur l'influence de l'Islam sur les Chrétiens des provinces conquises et une sollicitude envers les prisonniers des Arabes qui s'accorderait bien avec l'auteur des *Questions et réponses* reconstituées par M. Richard.

qu'Anastase refuse une subordination de la vie laïque aux valeurs de la vie monastique. Les bons sentiments sont pour lui le critère du salut[47].

Cela implique dans ses *Questions et réponses* un effort constant de discernement, souvent très proche de la littérature spirituelle de l'époque moderne : quelle est la vraie intention qui préside à tel ou tel acte ? Les œuvres peuvent-elles suffire ? Ce discernement n'est pas le "discernement des esprits" de la spiritualité moderne, le caractère "dioratiquè" des Pères du désert, la capacité surnaturelle de distinguer les pensées mauvaises et les bonnes ; c'est un examen rationnel à partir de ce qui est visible et de la connaissance que chacun a de lui-même[48]. Anastase ne s'intéresse pas par exemple aux paradoxes du *salos* ou aux histoires édifiantes qui montrent qu'un comportement en apparence contre nature est la vraie conduite chrétienne[49], il raisonne sur les potentialités bonnes ou mauvaises de la vie quotidienne, sur les probabilités de la conduite d'hommes moyens. Mais du coup, Anastase n'évacue pas les apories morales et les conflits d'allégeance qui disparaissent de l'hagiographie comme par enchantement. Dans les textes de Léontios, le principe implicite est que celui qui fait l'aumône ou une autre œuvre pie le fait du fond du cœur, et approche donc de la sainteté. Le seul contre-exemple est offert par Jean qui s'accuse d'avoir causé le désastre de sa flotte de commerce en Adriatique parce qu'il tirait de l'orgueil des aumônes qu'il faisait, ce qui aurait obligé Dieu à le

---

[47] C'est la conclusion de la *question* 107 (56), col. 761 A, "tout ce que pourra faire un homme au nom de Dieu, avec simplicité du cœur et en vue d'une fin bonne, ne lui attirera pas de condamnation" (ὅσα οὖν ποιήσει ἄνθρωπος διὰ Θεόν, ἐν ἁπλῇ καρδίᾳ καὶ ἀγαθῷ σκοπῷ, οὐκ ἔχει κατάκριμα ἐξ αὐτῶν). A la limite, Anastase tend à poser chaque fidèle en juge exclusif de son propre salut et de ses propres actes, sans passer par la médiation de l'Église institutionnelle : c'est dans le face-à-face avec Dieu, dans la prière, que le croyant discerne dans sa propre attitude s'il a trouvé grâce aux yeux de Dieu, ἐκ τῆς ἰδίας συνειδήσεως καὶ ἐκ τῆς παρρησίας ἧς ἔχει ἡ ψυχὴ ἐν προσευχῇ πρὸς τὸν Θεόν, *question* 106 (50), col. 760. De même, l'ermite ne va pas à la synaxe parce qu'il a déjà Dieu en lui et n'a donc pas besoin du sacrement : *question* 2 (6), col. 343-345. Le bon Chrétien sait instinctivement que le Christ est en lui, comme la femme enceinte sait qu'elle est enceinte, *question* 75 (2), col. 704 AB. Anastase recommande certes de se confesser, mais à un "pneumatique" : *question* 6 (52), col. 369-372 (reprise dans la *question* 6 *extra ordinem*, col. 760).

[48] Ainsi, en cas de "déréliction", le Chrétien doit se demander lui-même pour quelles raisons Dieu l'a abandonné : "il faut donc que celui qui est abandonné enquête en lui-même sur la cause de sa déréliction, et y porte remède" (χρὴ τοίνυν τὸν ἐγκαταλιμπανόμενον ἐρευνᾶν εἰς ἑαυτὸν τὴν αἰτίαν τῆς ἐγκαταλείψεως καὶ διορθοῦσθαι ταύτην, *question* 9 (18), col. 409) ; le passage n'a de sens que s'il s'agit plus des sentiments que des actes.

[49] Un exemple particulièrement frappant et chéri des collections édifiantes est le refus des affections naturelles par les moines : le père qui cesse de parler à son fils, qui ne donne pas de nourriture à sa famille affamée, qui refuse de venir voir sa famille en visite, etc.

punir (*VJ* p. 380). Le contexte fait que le reproche semble être plutôt un scrupule d'un saint trop prompt à s'accuser, et il est difficile de le prendre vraiment au sérieux. Pourtant, dans les recueils de *Questions et réponses*, c'est un problème bien connu : pour Anastase, un homme généreux en aumônes peut bien n'en tirer aucun profit si par ailleurs il accumule les pires vices ; l'aumône ne justifie pas nécessairement[50]. Pour les interrogateurs du recueil *ad Antiochum ducem*, c'est un danger d'orgueil que de faire l'aumône en public, et l'auteur doit les rassurer[51] ; ce problème ne se pose pas dans la *VJ*, où c'est au contraire la discrétion du bénéficiaire de l'aumône qu'il faut respecter (*VJ* p. 381). Léontios ne se pose pas de problèmes de conscience : il a choisi d'ignorer les contradictions éventuelles entre les règles morales, et la distance éventuelle entre l'intention et l'acte. La *VJ* nous montre toujours chez Jean l'Aumônier une coïncidence parfaite entre acte et intention ; Jean se réconcilie de tout cœur avec ceux à qui il fait la métanie, comme un lecteur (p. 360) : la sainteté permet seule cette immédiateté que l'on retrouve chez les moines[52]. Mais quand on demande à Anastase ce qu'il convient de faire lorsqu'on ne peut se réconcilier de tout cœur (ἐξ ὅλης καρδίας), mais seulement en parole (τῇ γλώττῃ), avec un Chrétien qui nous a causé du tort, la réponse est sans ambages : il vaut mieux se réconcilier au moins en paroles, c'est déjà un bon début qui peut mener à plus par la suite ; nous ne sommes plus dans la monstration d'un haut fait de vertu servant d'idéal, mais dans les problèmes ordinaires d'un directeur de conscience qui sait tenir compte des limites de chacun[53]. L'Évangile ne s'insère pas sans effort dans la vie réelle. Léontios exclut de même tout jugement sur autrui, même dans les cas en apparence les plus flagrants comme Vitalios ou le moine eunuque : ce refus complet est évidemment surnaturel, et participe de l'économie miraculeuse que nous avons vue par ailleurs (l'application littérale de l'Évangile l'emporte sur toute considération prudentielle des conséquences pratiques). Le remanieur d'Anastase est bien plus prudent en limitant l'interdiction évangélique aux cas douteux où il est conseillé de remettre le soin de juger à Dieu ; il est au contraire indispensable de tenter de

---

[50] *Question* 136 (92), col. 789 : εἰσί τινες τῶν ἀνθρώπων δοκοῦντες μὲν ποιεῖν πολλὰς ἐλεημοσύνας, ὑπάρχουσι δὲ μισάδελφοι, λοίδοροι, ὑπερήφανοι, ἄδικοι, μνησίκακοι, φθονεροί. Καὶ διὰ τῶν τοιούτων παθῶν ἀνόνητος λοιπὸν γίνεται ἡ ἐλεημοσύνη αὐτῶν.

[51] *Question* 81, col. 648 C.

[52] Aux parallèles réunis par Festugière p. 562-563, il faut ajouter l'apophtegme N 495 (Régnault II, p. 81).

[53] Διαλλάγηθι αὐτῷ κἂν τῷ στόματι· πολλάκις γὰρ ἀπὸ τούτου κατὰ πρόσβασιν ἔχεται ἡ τελεία ἀγάπη, *question* 109 (59), col. 761 B.

corriger son prochain pour ne pas s'attirer la responsabilité ultime de la continuation de ses fautes[54].

Cette différence de ton resurgit dans les conseils sur le bon usage de l'aumône. Comme nous l'avons vu, le champ de l'économie miraculeuse et son efficacité sont pratiquement illimités dans la *VJ* ; Léontios persuade son lecteur que l'homme choisit librement de faire l'aumône, qu'il en tire toujours une récompense et que l'aumône est toujours bien employéè. Nous avons vu comment l'hagiographe peut suggérer cette idée en restant cohérent : pour lui, le fidèle est face à face avec un Dieu qui agit directement sur le monde et reçoit directement l'aumône. Anastase refuse cette immédiateté : il y a une causalité naturelle, et des médiations entre le donateur et Dieu dont il faut tenir compte si on veut que l'aumône atteigne son but. Anastase évite de se poser nettement la question du discernement dans les aumônes et les bonnes œuvres ; mais comme il établit de lui-même des catégories de récipiendaires à privilégier (les prisonniers des Arabes, etc.), on peut en déduire sans grand risque qu'il penche pour un discernement, une gestion à vue humaine des aumônes sans abandon à la Providence divine. Les divergences commencent dès la première décision du donateur : combien donner ? Dans le prologue de la *VJ*, Zacharie est libre de donner ce qu'il lui plaît, sans aucune mesure lui dictant ce qui serait trop ou pas assez (puisqu'il va jusqu'à mettre dans la gêne sa propre maison). L'homme qui donne les sept livres et demie d'or donne en fait toutes ses ressources en numéraire pour s'attirer les bénédictions des prières du patriarche ; mais Jean y voit une preuve de foi extrême, et non le versement d'un superflu qui serait dû de toute manière. Le don est gratuit et surabondant, comme le sera dans l'économie miraculeuse la rétribution divine. En revanche, Anastase édicte une règle de ce qui est dû en aumônes ; lorsqu'on lui demande ce qu'est le "Mammon de l'iniquité", il rétorque que c'est le superflu que conservent les Chrétiens riches alors qu'ils le doivent à leurs frères démunis[55] ; la frontière entre

---

[54] "Mais il est indispensable d'exécuter les jugements de Dieu si l'on ne veut pas être enveloppé soi-même dans sa colère," *Question* 70, col. 626.

[55] "Il (Dieu) a appelé 'Mammon d'iniquité' toute la richesse qui dépasse nos besoins ; en effet, celui qui peut nourrir ou sauver celui qui succombe à la famine, aux dettes ou à la captivité, et qui ne le sauve pas, celui-là sera condamné à juste titre comme criminel et assassin", ὅλον τὸν ἐκτὸς τῆς ἡμῶν χρείας ἀποκείμενον πλοῦτον μαμμωνᾶν ἀδικίας ἐκάλεσεν· ὁ γὰρ εὐπορῶν θρέψαι ἢ σῶσαι τὸν ἀπὸ λιμοῦ ἢ χρέους ἢ αἰχμαλωσίας ἀπολλύμενον, καὶ μὴ σώζων, οὗτος ὁ ἄδικος καὶ φονευτὴς καὶ δικαίως κατακριθήσεται, *question* 129 (83), col. 781 C ; texte presque identique : *question* 12, col. 445 B ; repris par le recueil *ad Antiochum ducem* dans sa *question* 90, col. 653. Curieusement, la *question* 13 (55) qui demande quelle proportion de ses biens consacrer à Dieu est moins précise ; elle ne fait que rappeler que même en

la part à conserver et la part à verser est établie à vue humaine, et elle a valeur contraignante.

Ensuite, à qui donner ? Chez Léontios, le problème ne se pose même pas : soit on donne directement à tout pauvre ou réputé tel (et même à un simulateur), soit on donne à l'autorité ecclésiastique, Jean l'Aumônier, qui assurera la redistribution sans perte. Léontios compare sur ce point l'Église d'Alexandrie dirigée par Jean à l'Église primitive de Jérusalem dirigée par les apôtres, où tous versent leurs biens au trésor commun géré par les apôtres (*VJ* p. 376 ; cf. p. 404). Anastase et les autres recueils de *Questions et réponses* sont moins confiants dans le clergé. Pour Anastase, l'aumône par excellence reste celle faite aux pauvres, et les dons aux églises sont secondaires : "le Seigneur louant ceux qui étaient à sa droite et disant : 'Venez, les bénis de mon Père', ne parlait de rien d'autre que de l'aumône faite aux mendiants, aux étrangers, à ceux qui sont nus ou en prison. Certes, il y a aussi des églises auxquelles manquent certains objets nécessaires, qu'il faut leur offrir. Mais celui qui fait des offrandes à des églises riches ne sait pas ce que devient ensuite la richesse qui y est accumulée. Car beaucoup d'églises ont accumulé insatiablement des biens et ensuite ne les ont pas bien administrés, et soit tout s'est perdu par négligence, soit ce sont les voleurs ou les Barbares qui l'ont pris"[56]. La thésaurisation au profit d'églises ou de monastères est ressentie d'abord comme le risque d'un détournement de fonds au détriment des pauvres, et Jean l'Aumônier fondant des monastères à Alexandrie (*VJ* p. 398) n'aurait peut-être pas reçu l'approbation d'Anastase. Un apophtegme de l'abba Poimèn exprime cette méfiance plus brutalement : si on donne son argent à une église, les clercs en feront des banquets[57]. La confiance accordée ou non à l'Église institutionnelle commande le choix.

---

donnant notre vie nous restons en-deçà de la générosité divine — ce qui revient à refuser toute évaluation (col. 460 D - 461 A).

[56] *Question* 14 (58), col. 464 A. Le recueil *ad Antiochum ducem* reprend cette question plus brièvement dans sa *question* 86, col. 649, où il ajoute l'éventualité d'aider des églises ou des Chrétiens en danger à cause de persécutions.

[57] Poimèn 33, PG 65, col. 329-332. Moins brutalement, les recueils de questions et réponses coptes expriment la même méfiance : il vaut mieux donner l'aumône aux pauvres qu'offrir des ornements liturgiques ou de nouvelles églises là où il en existe déjà suffisamment (Crum 1915, p. 74). La *Vie de Rabboula* précise que le saint évêque n'a jamais construit d'églises et a même vendu des vases liturgiques pour faire l'aumône. Dans tous ces textes, le soupçon que les clercs détournent à leur profit direct ou indirect l'argent dû aux pauvres est palpable. Jean l'Aumônier ne va pas si loin, puisqu'il bâtit quelques églises (*VJ* p. 398), mais ce n'est évidemment pas le trait saillant de sa personnalité.

Enfin, les opinions divergent sur la rétribution de l'aumône. Pour Léontios, elle est immanquable, soit spirituelle, soit matérielle, soit les deux ; l'histoire du fils unique mort jeune pour éviter qu'il ne compromette son salut par ses péchés complète l'argumentaire de l'hagiographe : la rétribution existe toujours, elle est seulement parfois indiscernable pour nos entendements humains. Ce dernier argument est bien connu d'Anastase et des autres recueils ; mais il y a d'autres raisons de remettre en cause le profit spirituel ou matériel de l'aumône. Comme nous l'avons vu, l'aumône ne peut provenir de biens amassés injustement, elle ne doit pas susciter d'orgueil ; enfin et surtout, si l'aumône est en principe le meilleur moyen de se purifier de ses péchés pour le laïc[58], elle ne remédie pas à tout parce qu'il y a aumône et aumône, péché et péché[59]. En particulier, l'aumône ne peut abolir la grande barrière entre Chrétiens et non-chrétiens : l'infidèle qui brille par sa générosité ne pourra tout au plus qu'obtenir dans l'au-delà une punition moindre, la foi reste essentielle[60].

Cette foi du laïc chrétien doit néanmoins se nourrir de pratiques qui sont de véritables exercices spirituels. Jean l'Aumônier se fait une règle d'aller assister aux funérailles et d'assister les agonisants : "il disait que ce spectacle — je veux dire celui des funérailles et des tombeaux — était très utile ; souvent, il venait aux côtés d'agonisants et leur fermait les yeux de ses propres mains, voulant tirer de cette pratique un souvenir et un souci constants de sa propre fin" (*VJ* p. 375). Les apophtegmes nous confirment que son motif ici n'est pas tant la charité que son propre bénéfice spirituel : "s'il y a des tombeaux dans l'endroit où tu

---

[58] La *question* 133 (88), col. 785, montre que même l'impie Manassé a pu se racheter de ses fautes par l'aumône. La *question* 88 du recueil *ad Antiochum ducem* (col. 652 B) précise : "celui qui vit dans le monde et ne peut rien offrir d'autre à Dieu pour ses péchés se purifie par l'aumône."

[59] La *question* 88 du recueil *ad Antiochum ducem* (col. 652) se demande si l'aumône peut effacer tous les péchés ; la réponse signifie que l'aumône n'a de valeur que si elle s'accompagne d'une conversion du cœur — par exemple en pardonnant à ceux qui nous ont offensés. De plus, la valeur de l'aumône varie avec la peine qu'elle a coûté au donateur : ce qu'un pauvre prend sur le fruit de son travail et sur son nécessaire vaut plus que ce qu'un riche prend sur le superflu de ses revenus. Ces distinctions ne s'appliquent pas chez Léontios : les donateurs sont supposés héroïques, ou c'est leur apprentissage de l'aumône qui les rend méritoires (comme le douanier Pierre ou le changeur).

[60] L'absence du baptême est décisive ; mais "dans le monde à venir son sort sera bien au-dessus de celui qui n'a pas fait le bien," *question* 79 (7), col. 768 C ; même idée dans la *question* 101 du recueil *ad Antiochum ducem*, col. 659. Le corollaire est que l'argent des infidèles peut jusqu'à un certain point être volé ou dissipé, si c'est au profit des pauvres : *ad Antiochum ducem*, *question* 87, col. 649-652.

habites, vas-y souvent et songe à ceux qui s'y trouvent, surtout si tu as la tentation de la chair ; et si tu apprends qu'un frère s'en va vers le Seigneur, va te tenir à ses côtés pour voir comment l'âme se sépare du corps"[61]. Il faut en effet à son avis sans cesse garder à l'esprit l'idée de la mort parce que c'est une condition du salut : "A ce que croit le pauvre homme que je suis, il suffit pour notre salut d'avoir le souvenir et le souci constant de la mort en y pensant continuellement et avec application" (*VJ* p. 395). Cette idée est bien connue par ailleurs ; un apophtegme conseille de penser à la mort avant de s'endormir[62] ; l'abbé Stéphanos de son côté ne faisait que penser au Christ sur la croix[63] et un apophtegme de Macaire précise qu'il faut se figurer la mort chaque jour[64]. Pour Anastase, il faut s'imaginer dans la situation d'un accusé qui attend en prison le juge[65]. La mise en scène du tombeau inachevé qu'à chaque fête on lui demande de faire terminer (*VJ* p. 365) permet au patriarche de rappeler l'imminence de la mort à la fois à lui et aux autres, "car tu ne sais pas à quelle heure viendra le voleur." Cette impossibilité de calculer soi-même le moment où il faudra être prêt est plus qu'une pieuse banalité : il faut anticiper sur l'inévitable Jugement pour ne pas se trouver dans la situation du mourant qui implore un supplément de vie, non par instinct de conservation, mais pour accomplir les bonnes actions qui lui manquent pour être sauvé (*VJ*

---

[61] Εάν εἰσιν ἐν τῷ τόπῳ ὅπου οἰκεῖς μνήματα, ἀπέρχου συνεχῶς καὶ κατανόει τοὺς κειμένους ἐκεῖ, μάλιστα εἰ ἔχεις πόλεμον σαρκός · καὶ ὅταν μάθης ὅτι ἀδελφός τις ἐκδημεῖ πρός τὸν Κύριον, πορεύου καὶ παράμεινον αὐτῷ ὅπως θεάσῃ πῶς ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος χωρίζεται, N 592/51, Paul Évergétinos II 32, 33, éd. Langis p. 416 ; la ressemblance avec la *VJ* est telle que les deux histoires doivent être liées. Dans un autre apophtegme, un vieillard voyant des gens aller pleurer leurs morts au cimetière dit à son disciple que c'est le seul moyen de se sauver : tous deux se construisent chacun un tombeau, et vont y pleurer par avance leur mort future : N 592/1, Paul Évergétinos II 32, 8, éd. Langis p. 415.

[62] N° 1490, Régnault III, p. 26-27.

[63] *Pratum spirituale* ch. 64, PG 87/3, col. 2916B.

[64] Καὶ τὸ ἔχειν τὴν μνήμην τοῦ θανάτου πρὸ ὀφθαλμῶν καθ'ἡμέραν, PG 34, col. 233. Voir aussi pour les auteurs syriens Vööbus II, p. 278-281.

[65] "Mettons-nous dans notre âme dans la situation des coupables qui sont dans les prisons, et qui sans cesse se préoccupent de la date de la venue du juge" (γενώμεθα τῇ ψυχῇ ὥσπερ οἱ κατάδικοι οἱ ὄντες ἐν ταῖς φυλακαῖς, διὰ παντὸς μεριμνῶντες πότε ἔρχεται ὁ ἐξεταστής, *question* 135 (91), col. 788D). Voir aussi N 523 : "pour moi, toujours pendant l'office je m'imagine le Juge, et moi-même devant lui comme un coupable qu'on interroge", ἐγὼ πάντοτε εἰς τὸν κανόνα μου τὸν Κρίτην θεωρῶ, καὶ ἑαυτὸν παριστάμενον ὡς κατάδικον καὶ ἐξεταζόμενον, Paul Évergétinos II 32, 32, éd. Langis p. 414. Se condamner sans cesse en esprit est un moyen de se sauver pour Anastase (τοὺς αὐτοὺς ἀνακύλισον λόγους, *question* 133 (88), col. 785).

p. 395). La réponse des anges — "Aurais-tu mal dépensé le temps que tu as vécu ?" — indique bien qu'il s'agit encore d'une comptabilité entre l'homme et Dieu μισθαποδότης, et une des *Questions* d'Anastase nous le confirme : Dieu nous laisse dans l'ignorance de l'heure de notre mort pour éviter que les hommes n'accumulent les péchés pour se convertir en toute impunité au dernier moment[66]. Tous ces récits sont intéressants par l'idée sous-jacente qu'il faut un spectacle concret ou imaginé par l'esprit pour réellement motiver le fidèle, d'une façon qui évoque les fameux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola ; la spécificité de Léontios est d'étendre aux laïcs (auxquels Jean est censé parler dans son *sékréton*, p. 395) ces méditations qui à l'origine étaient prescrites aux moines. Il s'agit certes de prendre la foi au sérieux au quotidien, et de ne pas la cantonner à certaines pratiques ponctuelles qui n'occupent qu'une partie du temps et de l'esprit de l'homme[67]. Mais les apophtegmes monastiques sur ce sujet ne permettent pas de douter que ces exercices visent d'abord à relativiser ou même à dévaloriser l'ascèse par rapport à la conviction intime : l'ascète scrupuleux et rigoureux de notre apophtegme sera sauvé après celui que ses larmes de componction empêchent même de réciter correctement l'office, le moine sera peut-être sauvé après le laïc qui a su méditer sur son indignité. Là encore, l'apparente sévérité des recommandations de la *VJ* dissimule à peine la vraie morale : la carrière de la sainteté est grande ouverte aux laïcs[68].

Toutes ces recommandations un peu disparates en apparence débouchent sur une certaine image implicite de la société idéale, où chacun prendrait au sérieux la présence de Dieu. Le premier signe en est l'interdiction des serments que Jean pratique ; la raison en est bien sûr le risque que le nom divin soit invoqué en vain, et par là-même bafoué ; c'est dans les méditations du patriarche l'un des premiers griefs que Dieu pourrait invoquer contre les hommes : "combien se parjurent

[66] *Question* 21, col. 532.

[67] On songe aux réflexions des contemporains de Luther : suivre la Réforme revenait à penser que le laïc devait désormais s'imposer la rectitude de vie jusqu'alors réservée aux moines.

[68] Placer en tête des péchés le refus de juger a la même fonction de dévalorisation de l'ascèse, comme le prouve l'apophtegme N 530. Un moine connu pour une certaine négligence est à l'article de la mort, et les anciens réunis à son chevet s'étonnent de le voir néanmoins serein et joyeux (signes traditionnels du salut) ; son ancien le lui fait remarquer à dessein, et l'agonisant répond que, s'il sait bien que l'ascèse n'était pas son fort, en revanche "depuis que je suis devenu moine, à ma connaissance, je n'ai pas jugé un homme, mais sur le champ, le jour même, je me suis réconcilié avec lui" (RÉGNAULT II, p. 94).

sur son corps et son sang" (p. 394)[69]. Cette interdiction n'est pas absolue : Jean veut simplement éviter qu'un serment sur le nom de Dieu ou sur l'âme d'une personne soit violé, ce qui serait blasphème dans un cas et perte d'une âme dans un autre. Jean peut donc dans certains cas faire prêter serment à autrui pour obtenir un témoignage sûr — le serment n'est pas violé — (p. 355), et se voit en revanche contraint dans d'autres cas d'assumer les conséquences du serment d'autrui, par exemple en portant la couverture de luxe que lui a offerte un riche (p. 366) qui a dû jurer sur son âme. Une autre conséquence est le renversement constant des rapports habituels de patronage que suggère Léontios par son emploi du verbe συγκροτεῖν, "favoriser, patronner", voire "pistonner"[70]. Les rapports de patronage sont une des bases de la société byzantine : le client attend secours et protection du patron au service duquel il se place[71]. Si le verbe a une fois le sens faible d'"aider" dans la *VJ* (p. 363), il prend le sens fort p. 347 : les mendiants d'Alexandrie sont les "patrons" (συγκροτηταί) au sens fort de Jean l'Aumônier, parce qu'ils peuvent l'introduire auprès du vrai roi céleste comme le lui avait promis la Miséricorde (p. 351-352) et parce qu'ils le feront bel et bien (p. 408). En ce sens, ce sont bien des "maîtres" (δεσπόται) qui aident leurs inférieurs dans l'autre monde, tout comme

---

[69] Une Novelle de Justinien interdit de même les serments parce qu'il y voit la cause des calamités naturelles : διὰ γὰρ τὰ τοιαῦτα πλημμελήματα καὶ λιμοὶ καὶ σεισμοὶ καὶ λοιμοὶ γίνονται (Novelle 87, éd. Schoell-Kroll p. 382). Le serment est du coup une forme de violence morale exercée sur une personne pieuse ; la mère d'Alypios donne son peu d'argent aux pauvres qui l'adjurent parce qu'elle ne peut risquer de provoquer un parjure sur le nom du Dieu vivant (ζῶντος ἐπιορκῆσαι Θεοῦ, *Vie d'Alypius*, éd. Delehaye p. 160-161) ; voir PO 17, p. 70. L'autre serment irrésistible est de jurer sur son âme : l'Homme de Dieu s'incline (*Vie de l'Homme de Dieu*, éd. Amiaud p. 7) et c'est probablement celui que fait la jeune Juive à l'eunuque gyrovague qui cède aussitôt (*VJ* p. 374). Dans les *Vies des saints d'Orient*, les deux commerçants pieux Élie et Théodore s'interdisent de recourir dans leurs affaires aux serments (évidemment à ceux destinés à garantir le prix ou la qualité d'une marchandise) et ne le tolèrent pas non plus de la part de l'autre partie — et il est clair que cette austérité est exceptionnelle (PO 18, p. 577). Voir le bon aperçu de A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn*, p. 211-214, et l'histoire conservée en géorgien sur les conséquences des serments (*Byz.* 36, 1966, p. 416-419).

[70] Ce terme était en effet sans conteste le *termus technicus* pour les rapports de patronage. Dans les *Miracles de saint Artémios*, le bouffon alexandrin frappé tout d'un coup d'une hernie par le saint qui châtie son manque de respect s'écrie : "Oh le copinage ! oh la combine !" (αἲ πατρωνία, αἲ συγκρότησις, éd. Papadopoulos-Kérameus p. 19) ; dans Théophane, Siroès cherchant le soutien des dignitaires perses contre son père Chosro leur promet de l'avancement et du patronage (πάντας ὑμᾶς προαναβιβάσαι ἔχω καὶ συγκροτῆσαι, éd. de Boor p. 326).

[71] Voir G. Dagron, *TM* 11, 1991, p. 237-238.

dans ce monde-ci les maîtres doivent aider et protéger (συγκροτεῖν) leurs esclaves (p. 383).

Mais prendre au sérieux la présence divine et sa volonté impose d'abord une certaine attitude face à ses représentants attitrés que sont le clergé et les moines, et on ne saurait reprocher à Léontios de rester ambigu sur ce point. Que l'Église soit présente comme charisme, grâce à la sainteté d'individus, ou comme institution, grâce à une hiérarchie de clercs, elle est indiscutable et doit avoir le pas sur le reste de la société. L'interdiction de juger autrui est bien entendu générale chez Léontios ; mais il faut bien constater qu'elle s'applique d'abord aux jugements portés sur les moines et les clercs — le moine eunuque (*VJ* p. 373-375), Vitalios (p. 387-391), et, à l'intérieur de l'histoire de ce dernier, l'histoire édifiante de Constantin refusant de juger même les fautes avérées des évêques (p. 388-389)[72]. Les rapports économiques recommandés entre l'Église et le reste de la société sont aussi clairs : la société a le devoir inconditionnel de subvenir aux besoins de l'Église ; Jean l'Aumônier est compatissant envers tous, mais jamais autant que lorsqu'il voit un moine gêné "dans ses besoins personnels" (p. 373), et il construit un hospice réservé aux moines, "aux bons et à ceux qui passaient pour mauvais" (p. 375) et deux monastères pour lesquels il subvient justement aux "besoins matériels" des moines (p. 398). Cette conception semble plutôt d'origine syrienne[73]. D'un autre côté, le laïc pieux dans la *VJ* est celui qui remet son superflu matériel à l'Église qui en assure la redistribution. Notons néanmoins que, dans l'Église, ce sont surtout les moines que Léontios veut défendre.

Les rapports avec le pouvoir politique sont moins clairement énoncés, comme il fallait s'y attendre ; mais je pense ne pas forcer la pensée de Léontios en lui supposant une thèse analogue, la subordination du pouvoir politique à celui de l'Église. La façon dont Jean rend la justice sert de modèle aux empereurs eux-mêmes (p. 350). Les deux

---

[72] Le point remarquable ici est que Léontios accepte explicitement la possibilité que les moines et clercs puissent être indignes ; Jean n'accepte "aucune accusation, vraie ou fausse, contre une personne ayant revêtu l'habit monastique" (κατηγορίαν τὴν οἱανοῦν ἢ ψευδῆ ἢ ἀληθῆ οὐκ ἐδέχετο κατά τινος περιβεβλημένου τὸ μοναχικὸν σχῆμα, p. 373). Le paradoxe apparent s'explique par analogie avec l'économie miraculeuse : de même que donner l'aumône à un faux mendiant n'est pas une erreur de gestion, mais un acte de foi, de même l'honneur rendu aux clercs, indignes ou non, se justifie comme acte de foi. La morale de la *VJ* n'est donc pas ici celle des histoires édifiantes qui insistent sur la validité des sacrements administrés par des célébrants indignes, comme dans les *Récits* d'Anastase le Sinaïte (*OC* 3, 1903, p. 61-63 et p. 69-70) ou les apophtegmes (Marc l'Égyptien, éd. Guy p. 112-113).

[73] Le canon 15 de Rabboula prévoit que les séculiers nourrissent les moines.

confrontations entre Jean et Nicétas tournent à la déconfiture de ce dernier. Quand il confisque les biens de l'Église, Dieu procure aussitôt un nouveau trésor au patriarche ; mais Léontios ne se contente pas de cette réparation : il met en scène Nicétas touché de componction par la nouvelle et venant restituer l'argent pris, plus une offrande personnelle (qui revient à un aveu de culpabilité), pour s'humilier auprès du patriarche et accepter par avance sa sanction (p. 356-357). L'anecdote est l'occasion de réaffirmer deux principes : le roi terrestre n'a aucun droit sur l'argent du roi céleste (on songe à Héraclius réquisitionnant les trésors des églises de Constantinople pour les besoins de sa campagne), et il doit obéissance aux sanctions du pouvoir ecclésiastique (on songe cette fois à Héraclius refusant de céder aux remontrances du patriarche Sergios à propos de son mariage avec sa nièce Martine). L'affaire des taxes du marché (p. 361) tourne également au désavantage de Nicétas, et tout est calculé pour le faire sentir : dès réception du message énigmatique de Jean, Nicétas se sent pris en faute et vient avec une faible escorte (c. a. d. en position d'inférieur). Puis, lorsque Jean le reçoit, il déclare sous prétexte de réconciliation qu'il aurait été prêt de son côté à se rendre chez Nicétas, comme le Christ est venu visiter les hommes (!) ; et tous d'admirer l'humilité du patriarche. Il faut comprendre que tous les personnages partent du principe que, comme le Christ par rapport aux hommes, le patriarche est en dignité supérieur sans conteste à Nicétas, qui est pourtant inférieur au seul empereur dans l'ordre politique : il est permis de douter que cela ait été une évidence pour les contemporains. Que Jean devienne parrain des enfants de Nicétas ou de Nicétas lui-même (p. 357) conforte cette impression : le gouvernant reconnaît la supériorité de l'autorité religieuse en cherchant son parrainage[74]. Cette tendance générale est renforcée par la scène du tombeau inachevé du patriarche (p. 365) ; les commentateurs ont noté à juste titre que le cérémonial décrit semble de fait plus impérial que patriarcal, comme le souligne Léontios lui-même qui prétend que Jean l'Aumônier aurait décalqué cette cérémonie du rituel impérial[75]. Or, selon la *VJ*, les *philoponoi* suggèrent à mots couverts à l'empereur d'exercer sa charge "en homme périssable" (ὡς ἄνθρωπος φθαρτός) qui devra rendre des comptes à Dieu ; l'expression ne

---

[74] Le mot de σύντεκνος n'est pas parfaitement clair ; voir R. Macrides, "The Byzantine Godfather", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11, 1987, p. 139-162, qui pense à un parrainage des enfants de Nicétas par Jean (p. 146 n. 31 et p. 149 n. 50).

[75] Festugière p. 569. La mention dans le *Livre des cérémonies* de l'*akakia*, de la bourse de terre que l'empereur tient à la main pendant certaines cérémonies pour rappeler qu'il est mortel, reste le meilleur parallèle.

réapparaît dans la *VJ* qu'adressée à Nicétas pour lui signifier le péché qu'il a commis en confisquant le trésor patriarcal (p. 357). Il semble donc que la recommandation d'humilité qui conclut ce chapitre n'est pas tant adressée aux successeurs de Jean l'Aumônier sur le trône de saint Marc qu'aux empereurs eux-mêmes ; cette recommandation prend tout son sens d'une part dans la crise monothélite, d'autre part dans l'exaltation du pouvoir épiscopal à laquelle se livre la *VJ*.

On voit donc que, si Léontios n'est évidemment pas un moraliste ou un théologien fondamental, ses textes esquissent touche par touche un ensemble (on n'ose parler de système) de valeurs et d'idées. Le caractère utopique attire bien sûr d'abord l'attention : tant l'économie miraculeuse que la morale strictement et littéralement évangélique ne reflètent pas directement la réalité de Byzance au VIIe siècle, mais les désirs et les croyances de l'auteur face à cette réalité. Mais l'orientation délibérée vers la réhabilitation de la sainteté laïque en réutilisant des textes d'origine monastique n'est pas le moindre intérêt de son œuvre, d'autant que Léontios la combine avec une exaltation de l'Église dans certaines formes curieuses du monachisme. Loin d'être un tissu de divagations livresques, cette utopie s'adresse bien au monde réel de son époque.

Conclusion

Si au terme de cette étude il nous reste impossible de connaître vraiment la personne de Léontios et de décrire sa carrière, la lecture de ses œuvres nous révèle en revanche assez bien ses convictions et sa spiritualité, ses préoccupations et ses souhaits. Quelques lignes de force se dégagent suffisamment pour nous permettre d'apprécier son originalité.

Léontios se distingue par un rapport inattendu (pour Byzance) entre la sainteté et le monde : au lieu de se retirer du monde, la sainteté va au-devant du monde et cherche à l'investir et à le remodeler ; au lieu d'afficher par divers signes extérieurs reconnus sa différence avec le monde, la sainteté se fait toute à tous, allant jusqu'à se dissimuler sous le masque de la folie pour Syméon ; au lieu de localiser et circonscrire sans ambiguïté le sacré ainsi que les personnes et les objets qui en sont les vecteurs[1], la sainteté envahit le monde et instille le sacré jusque dans les préoccupations quotidiennes de la subsistance matérielle et dans l'échange monétaire, dans son élan elle entraîne à leur corps défendant des alliés récalcitrants comme le muletier que Syméon guide vers la prospérité, ou trébuchants comme le changeur que sa faiblesse contraint à remettre à son enfant le soin de faire les aumônes qui font partie de son devoir de Chrétien. L'extension extraordinaire que prend

[1] Ce besoin fondamental de délimitation claire du sacré est bien connu des spécialistes de l'hagiographie, depuis que K. Holl a montré que dans la *Vie d'Antoine* la progression spirituelle du saint suivait ses déplacements dans l'espace. La coupure avec le monde séculier est marquée par une série de signes convenus qui marque le refus de la civilisation et par une distance spatiale qui, même réduite à une dimension symbolique, isole le saint du monde ; voir E. PATLAGEAN, "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales ESC*, 1968, p. 106-126, réimpr. dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècles*, Variorum Reprints, Londres 1981 ; R. BROWNING, "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World", *The Byz. Saint*, p. 117-127. Le point essentiel est la localisation du sacré : P. BROWN, "Eastern and Western Christendom in Late Antiquity : A Parting of the Ways", *Studies in Church History* 13, Oxford 1976, p. 1-24, réimpr. dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, p. 166-195.

l'économie miraculeuse chez Léontios n'est à mon sens que le corollaire de cette expansion irrésistible de la sainteté hors de l'austérité du désert et des montagnes vers la foule des villes et vers l'activité économique.

Comme un fleuve en crue emportant ses digues, cette avancée de la sainteté fait ainsi sauter plusieurs barrières que la plupart des auteurs byzantins respectent prudemment. La distinction entre clercs et laïcs est au moins ébranlée par l'existence d'un personnage comme Jean l'Aumônier, laïc devenu d'un coup plus saint que les moines en étant promu au patriarcat, elle s'efface presque lorsque ce même patriarche distribue aux laïcs un type de recommandations spirituelles qui était plus ou moins réservé aux moines[2] ; l'application littérale de l'Évangile qui interdit le ressentiment s'étend désormais aux laïcs comme Nicétas aussi bien qu'aux clercs, aussi bien à un notable de la ville qu'à un diacre[3]. Cette distinction s'affaiblit encore lorsque l'économie miraculeuse, que d'autres auteurs réservent aux monastères et aux biens des évêchés, s'étend aux laïcs eux-mêmes. Si tous sont appelés à la sainteté, les "professionnels" de la sainteté ne distinguent plus guère de la masse. A l'inverse, les saints peuvent se mêler librement au monde et ne sont pas tenus de marquer leur distance.

Le dilemme classique entre charisme et institution trouve de ce fait une solution inattendue : seul compte le charisme personnel qui vient réinvestir l'institution de l'intérieur, tel Jean l'Aumônier qui, malgré sa charge, ne représente nullement l'autorité établie. Rien n'est joué d'avance, et un moine en rupture de ban comme Syméon ou Vitalios peut être la vraie autorité morale de référence. Il ne s'agit donc pas d'exalter face à l'Église établie une autre institution dont la place modeste dans la hiérarchie serait compensée par un surplus extraordinaire de sainteté, comme les laures de Sabas dans la vision de Cyrille de Scythopolis[4], mais d'ouvrir l'Église à des individus dont l'identité réelle et le comportement sont également imprévisibles et défient toute institutionnalisation. L'Esprit souffle où il veut, il faut donc être prêt à reconnaître ses serviteurs cachés n'importe où[5].

---

[2] En particulier la méditation constante de la mort ; voir le chap. "Une théologie pour le peuple."

[3] *VJ* p. 359-360, 361-362 et 393 ; voir le chap. "Une théologie pour le peuple."

[4] Voir Flusin 1983. Ce que revendique Cyrille n'est au fond qu'une place institutionnelle plus élevée au nom de la sainteté exceptionnelle des laures, idée étrangère à l'hagiographie de Léontios.

[5] Syméon Salos est bien sûr la figure par excellence de cette sainteté inattendue et déroutante, comme l'a bien vu P. Brown (*op. cit.* à la n. 1, spécialement p. 183-184) ; si le saint oriental est saint parce qu'il est hors de la société et pratique un comportement à

Ce tourbillon déroutant n'est envisageable que si l'on a foi dans la surabondance de la grâce divine, capable de toujours faire apparaître la sainteté là où elle est nécessaire — et Léontios est précisément un optimiste, pour ne pas dire un incorrigible optimiste. Nous avons vu que l'économie miraculeuse est toujours positive dans ses textes, contrairement à d'autres sources ; mais il est aussi révélateur que les exemples de transmission physique du sacré soient presque toujours chez Léontios des exemples positifs de sanctification (la couverture acceptée par Jean l'Aumônier, la requête de Cosmas voulant être diacre à ses côtés) là où d'autres textes sont négatifs et nous montrent la transmission d'une souillure qui refoule la sainteté (le vase du magicien servant par erreur à l'église). Pour notre auteur, la rencontre entre la sainteté et son contraire n'est pas un danger pour la sainteté ; elle est ce qui sanctifie le monde, et non ce qui risque d'être souillé par le monde[6].

Cet optimisme débouche naturellement sur l'utopie, la transposition directe au monde laïc du tableau de l'Église primitive de Jérusalem où tous mettent tout en commun, l'extension aux laïcs de l'application littérale des préceptes évangéliques de la charité, la subordination du politique au religieux. La chrétienté deviendrait comme Alexandrie sous le patriarcat de Jean un gigantesque monastère où toutes les tensions s'effaceraient grâce à la perfection de chacun[7], d'où le ton de conte de Noël qui caractérise la *VJ*. Nous avons vu que cette perfection du laïc, si exigeante qu'elle soit, devient possible parce que la sainteté n'est plus définie par l'ascèse, mais par la pureté de cœur : au lieu de s'acquérir par une ascèse physique austère dont les stylites sont le type

l'envers de la société, il est logique que le divin soit indépendant de l'institution et arrive par "épiphanies" subites à n'importe qui (par exemple dans l'incubation), et Syméon Salos est alors le sommet du genre. Il me semble seulement nécessaire d'ajouter que les œuvres de Léontios sont précisément parmi celles où l'institution est le plus rejetée dans l'ombre, et ne donc sont peut-être pas parfaitement représentatives de Byzance sur ce point.

[6] Du point de vue de l'anthropologie, le sacré ne revêt donc presque pas chez Léontios cette ambivalence fondamentale que l'on retrouve souvent dans le religieux, où ce qui est sacré est par là-même tabou, et où le même mot désigne le sacré et le sacrilège ("sacer" en latin). Le rapport avec la conception de la sainteté que défend Léontios contre les juifs dans le fragment Ω de l'*Apologie* à propos de l'Incarnation est indubitable : si pour le juif le sacré est ce qu'il faut préserver de la souillure, pour Léontios c'est ce qui peut sanctifier même ce qui est souillé (*TM* 12, 1994, p. 65-66).

[7] Cette progression utopique vers la perfection apparaît lorsque l'on compare la morale implicite de la *VJ* et la *VS* aux recommandations plus nuancées des recueils de *Questions et réponses* (voir le chap. "Une théologie pour le peuple"), et encore lorsque l'on remarque l'absence flagrante de la figure du réprouvé dans l'hagiographie de Léontios : il n'y a pas de méchant irrémédiablement perdu, même les hérétiques et les Juifs peuvent être ramenés dans le droit chemin.

le plus achevé, la sainteté se coule sans effort dans le monde, souriante et contagieuse à la fois.

Cette étude nous a permis de recenser un bon nombre de parallèles de tel ou tel trait de cette spiritualité, mais, parvenus à son terme, nous oserons volontiers un paradoxe : la spiritualité de Léontios prise dans son ensemble manque de parallèles véritables. L'hagiographie chypriote antérieure n'est pas comparable sur le fond. Faute de pouvoir inscrire Léontios dans une école, un milieu ou un type de productions littéraires déterminés, il est possible de relever les convergences les plus significatives avec d'autres textes. La liste ainsi obtenue peut s'organiser sous trois rubriques par ordre d'évidence décroissante : une forte influence syrienne, une proximité indubitable avec le monachisme enthousiaste (Acémètes et Messaliens), et un certain archaïsme. La spiritualité syrienne (peut-être relayée par la Palestine) est si omniprésente dans l'œuvre de Léontios qu'on pourrait parfois croire que nous avons affaire à un auteur syrien ; sa version de l'économie miraculeuse, sa spiritualité du *salos* et de son *apatheia*, et son insistance sur l'application littérale de l'Évangile nous renvoient presque systématiquement à la littérature spirituelle syriaque et à l'imitation directe du Christ[8]. Le monachisme enthousiaste, d'ailleurs d'origine syrienne, réapparaît dans l'exigence d'une charité matérielle active, dans la vie au milieu du monde et dans le refus de toute institutionnalisation de la sainteté ; le nombre des convergences avec le *Livre des Degrés*, la *Vie d'Alexandre l'Acémète* et la *Vie de Marcel l'Acémète* exclut l'idée d'une coïncidence fortuite. Enfin, l'impression d'archaïsme découle de ces deux rapprochements : la tradition syrienne tend plus qu'une autre à refuser le compromis avec les exigences du monde et à maintenir le Chrétien dans la situation d'un étranger sur cette terre ; le mouvement acémète est probablement d'abord une tentative de retour au passé, une réaction contre l'expansion en Syrie du cénobitisme normal, ressenti comme une compromission avec le monde et les nécessités économiques[9]. Un autre détail vient confirmer cette

[8] C'est probablement cet enracinement syriaque qui explique un autre trait de Léontios qui m'a longtemps laissé perplexe : ses œuvres se rapprochent souvent davantage des textes hagiographiques monophysites de l'époque que des autres textes chalcédoniens, en particulier par l'insistance sur la charité active et sur la solidarité de la communauté (voir Ashbrook Harvey 1990 pour le cas exemplaire des *Vies des saints d'Orient*). En fin de compte, je tends à penser que la raison de cette convergence n'est pas une volonté consciente de concurrencer l'adversaire sur son propre terrain, mais plus simplement le résultat d'une tradition commune qui ne joue pas un rôle aussi important dans les autres textes chalcédoniens.

[9] Voir en ce sens Vööbus II, p. 151-153.

coloration archaïque : Jean l'Aumônier plaçant sous l'autel l'offrande d'un laïc suit un rite que le concile Quinisexte un peu plus tard condamne pour les laïcs ordinaires et réserve au seul empereur "en vertu d'une très ancienne tradition"[10]. Il est clair que le concile, mettant ici un terme à un usage ancien qui faisait participer directement les fidèles à la liturgie, suit sa tendance générale à établir une distinction nette entre laïcs et clercs, distinction qui aurait sans doute été incompréhensible sous cette forme pour Léontios. Le même concile Quinisexte prescrit de renvoyer au désert les ascètes qui oseraient s'introduire dans les villes[11] et de traiter aussi sévèrement que les fous ceux qui feignent la folie[12], donc de mettre un terme à la *politeia* des *saloi* et gyrovagues urbains qui sont les héros par excellence de Léontios. Le conflit porte là encore sur la nécessité d'une barrière entre laïcs et moines, entre sainteté et monde. Il apparaît ainsi que, comme dans bien des bouleversements dans l'histoire des religions, l'originalité frappante de Léontios provient non pas d'une innovation délibérée, mais au contraire d'un retour ou d'un attachement à un passé qui était sur le point de quitter le devant de la scène ; la *VS* et la *VJ* sont de ce point de vue comme le chant du cygne de certaines formes de spiritualité bientôt étouffées ou marginalisées par la reprise en main du Quinisexte. Le succès ultérieur de ces œuvres ne dément pas cette hypothèse : le rapport ambigu que les Byzantins entretenaient avec leur propre histoire leur permettait de continuer à lire l'hagiographie de Léontios comme un idéal généreux que son ancienneté même mettait à une sage distance de leur propre vie spirituelle qui obéissait désormais à d'autres règles.

---

[10] *VJ* p. 376 et le canon 59 du Quinisexte, Mansi XI, col. 973 (κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν).

[11] Canon 42, Mansi XI, col. 964.

[12] Canon 60, Mansi XI, col. 969.

Bibliographie

I) Les textes de Léontios

a) *VS* (*BHG* 1677).
1) éd. Jean Pinius, Anvers 1719, repris dans PG 93, col. 1669-1748
2) éd. L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala 1963
3) rééd. L. Rydén dans : A. - J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974.
b) *VJ* (*BHG* 886).
1) éd. H. Gelzer, *Leontios von Neapolis' Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-im-Breisgau et Leipzig 1893
2) éd. A. - J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974.
c) L'Apologie contre les Juifs :
Ed. V. Déroche, "L'*Apologie contre les Juifs*" de Léontios de Néapolis", *TM* 12, 1994, p. 45-104.

II) Traductions, commentaires et études sur Léontios

W. J. Aerts, "Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis", *Praktika tou B' diethnous kypriologikou synedriou*, Nicosie 1986, II, p. 379-389.
W. J. Aerts, "Emesa in der *Vita Symeonis Sali* von Leontios von Neapolis", in : V. Vavrinek, éd., *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Prague 1985, p. 113-116.
W. J. Aerts, "Symeon the Fool : An Anti-Hero among the Saints", *17th International Byzantine Congress*, Dumbarton Oaks 1986, p. 2.
W. J. Aerts, dir., *Leven van Symeon de Dwaas*, Groningue 1971 (trad. flamande avec notes et bibliographie).

N. CHALLIS et H. W. DEWEY, "The Blessed Fools of Old Russia", *Jahr-bücher für die Geschichte Osteuropas* 22, 1974, p. 1-11.
EIDEM, "Byzantine Models of Russia's Literature of Divine Folly (*Jurodstvo*)", dans : B. Stolz, éd., *Papers in Slavic Philology in honor of James Ferrell*, I, Ann Arbor, p. 36-48 (*non vidi*).
K. CHATZIIOANNOU, *Leontiou episkopou Neapoleos Kyprou Vios tou Hagiou Ioannou tou Eleemonos,* Nicosie 1988 (trad. en grec moderne avec notes et commentaire).
V. DÉROCHE, "L'authenticité de l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis", *BCH* 110, 1986, p. 655-669.
G. GARITTE, "L'édition des *Vies* de saint Spyridon par M. Van den Ven", *RHE* 50, 1955, p. 125-140.
H. GELZER, "Ein griechischer Volkschriftsteller des VII[ten] Jahr-hunderts", *Historische Zeitschrift* 61, 1889, p. 1-38 (réimpr. : *Ausgewählte kleine Schriften*, Leipzig 1907, p. 1-56).
H. GELZER, "Leontios von Neapolis", *Reallexikon für protestantische Theologie und Kirche* 11, 1902, p. 398-399.
A. GEORG, *Studien zu Leontios*, Halle 1902.
J. HOFSTRA, *Die Dwaasheid van een Mensenredde,* Groningue 1971 (non vidi).
J. HOFSTRA, "Leontius van Neapolis als Hagiograaf", in : A. Hilhorst éd., *De Heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, Nimègue 1988, p. 186-192 (*non vidi*).
E. KISLINGER, "Φούσκα und Γλήχων", *JÖB* 34, 1984, p. 49-53.
E. KISLINGER, "Symeon Salos' Hund", *JÖB* 38, 1988, p. 165-170.
M. J. KOVALEVSKIJ, *Yurodstvo u Christié i Christa radi yurodivie Vostochnoï i Russkoï Tserkvi,* Moscou 1895, en russe.
O. KRESTEN, "Leontios von Neapolis als Tachygraph ?", *Scrittura e civiltà* 1, 1977, p. 155-175.
O. KRESTEN, "Καταλέγειν εἰς ἀββάδας", *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften,* à paraître.
D. KRUEGER, *Diogenes of Sinope and Holy Fools : The Late Antique contexts of Leontius' of Neapolis' Life of Symeon the Fool,* Princeton 1991.
D. KRUEGER, "The *Life of Symeon the Fool* and the Cynic Tradition", *Journal of Early Christian Studies* 1, 1993, p. 423-442.
C. LAGA, "Remarques sur l'emploi de quelques particules dans l'œuvre hagiographique de Léonce de Néapolis", *Orientalia Lovanensia Periodica* 6/7, 1975/1976, p. 341-353.
C. MANGO, "A Byzantine Hagiographer at work : Leontios of Neapolis", in : I. Hutter, éd., *Byzanz und der Westen,* Vienne 1984, p. 25-41.
L. RYDÉN, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Uppsala 1970.

L. RYDÉN, introduction à P. CESARETTI, *I santi folli di Bisanzio*, Milan 1990, p. 5-16.
L. RYDÉN, "Überlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte", *Eranos* 91, 1993, p. 47-60.
D. STIERNON, "Léonce de Néapolis", *DS* 59-60, 1975, col. 666-670.

III) Sources utilisées

Apophtegmes et sentences des Pères : voir L. RÉGNAULT, *Les sentences des Pères du désert* I à IV, Solesmes 1966-1981.
A. AMIAUD, *La légende syriaque de saint Alexis*, Paris 1889, p. 1-9.
ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodègos*, éd. K. H. Uthemann, Turnhout 1981.
ANASTASE LE SINAÏTE, *Récits*, éd. F. Nau, *OC* 2, 1902, p. 58-87 et *OC* 3, 1903, p. 56-75.
ANASTASE LE SINAÏTE, *Questions et réponses*, PG 89, col. 311-824.
L. CLUGNET, *Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901.
W. E. CRUM et A. EHRHARD, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg 1915.
CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vies d'Euthyme, de Sabas, de Jean l'Hésychaste et de Théodose*, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.
EUTYCHIOS, *Annales*, éd. M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandria*, Louvain 1985.
ÉVAGRE, *Histoire ecclésiastique*, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1898.
G. FLETCHER, *Of the Russe Common Wealth*, rééd. E. A. Bond, *Russia at the Close of the Sixteenth Century*, Londres 1856 (réimpr. Cambridge, Mass. 1965).
G. GARITTE, "Histoires édifiantes géorgiennes", *Byz.* 36, 1966, p. 396-423, réimpr. in *Scripta disjecta 1941-1977*, II, Louvain 1980, p. 561-593.
C. F. G. HEINRICI, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften*, Abhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol. - hist. Klasse 28, 8, Leipzig 1911.
Histoire des Patriarches, éd. B. Evetts, PO 1/2 et 4, p. 101-214 et 381-518, PO 5/1, p. 1-215 et PO 10/5, p. 357-551.
JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire ecclésiastique*, III, éd. et trad. E. W. Brooks, Louvain 1936.
JEAN D'ÉPHÈSE, *Vies des saints d'Orient*, éd. et trad. E. W. Brooks, PO 17, p. 1-307, PO 18, p. 513-694 et PO 19 p. 153-273.
JEAN CLIMAQUE, *Scala Paradisi*, éd. P. Trevisan, Turin 1951.
JEAN DE BEIT-APHTHONIA, *Vie de Sévère*, éd. M. A. Kugener, PO 2/3, p. 200-329.
JEAN MOSCHOS, *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2852-3112.

Jean de Nikiou, *Histoire*, éd. et trad. M. H. Zotenberg, Paris 1879, et R. H. Charles, Londres 1916.
Isaïe, *Discours*, éd. Augoustinou, rééd. Volo 1962.
Kékauménos, *Stratégicon*, éd. B. Wassiliewsky et V. Jernstedt, Saint Pétersbourg 1896.
Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pachôme*, Louvain 1943.
Léon le Sage, *Hypotypôsis*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, in *Varia graeca sacra*, Saint Pétersbourg 1909.
Livre des Degrés, éd. M. Kmosko, Patrologia syriaca 3, 1926.
A. S. Lewis, *Select Narratives of Holy Women*, Londres 1900.
E. Mioni, "Il Pratum spirituale di Giovanni Mosco", *OCP* 17, 1951, p. 61-94.
Miracles d'Anastase le Perse (*BHG* 89-90), éd. B. Flusin, in *Anastase le Perse*, Paris 1991.
Miracles de saint Artémios (*BHG* 173), éd. A. Papadopoulos-Kérameus, in *Varia graeca sacra*, Saint Pétersbourg 1909, p. 1- 75.
Miracles de saints Côme et Damien (*BHG* 385-389), éd. L. Deubner, in *Kosmas und Damian*, Leipzig 1907.
Miracles de saint Démétrius (*BHG* 499-523), éd. P. Lemerle, in *Les plus anciens recueils de miracles de saint Démétrios*, Paris 1979.
Th. Nissen, "Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale", *BZ* 38, 1938, p. 351-376.
Palladios, *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, Cambridge 1904.
Paul de Monembasie, éd. J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987.
Paul Évergétinos, éd. A. Langis, Athènes 1976-1980.
Philothée Kokkinos, *Vie de Sabas le Jeune*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα *Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας* V, Saint Pétersbourg 1898, p. 190-359.
F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strasbourg 1915.
Pseudo-Justin, *Questions et réponses aux orthodoxes*, PG 6, col. 1249-1400 ; éd. Papadopoulos-Kérameus, *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις*, Saint Pétersbourg 1895.
Quaestiones ad Antiochum ducem, PG 28, col. 597-700.
T. A. Rhallès et M. Potlès, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athènes 1852, réimpr. 1966.
Rufus de Maïouma, *Plérophories*, PO 8, p. 1-183.
Sévère d'Antioche, *Lettres*, éd. E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, patriarch of Antioch*, Londres 1902-1904, et *A Collection of Letters of Severus, patriarch of Antioch*, PO 12/2, p. 165-342 et PO 14, p. 1-310.
I. Shahid, *The martyrs of Najran : new documents*, Bruxelles 1971.

SOPHRÔNIOS, *Lettre à Arcadios de Chypre*, éd. M. Albert et Ch. von Schönborn, PO 39/2, p. 169-249.
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses*, éd. B. Krivochéine, Paris 1963-1965.
SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Hymnes*, éd. J. Koder, Paris 1969-1973.
THÉODORE, *Questions*, éd. A. Van Lantschoot, *Les Questions de Théodore*, Vatican 1957.
THÉODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris 1977.
THÉOGNOSTOS, *Thesaurus*, éd. J. Munitiz, Turnhout 1979.
A. VACCARI, "La leggenda di S. Frontonio", *An. Boll.* 67, 1949, p. 309-326.
Vie d'Alexandre l'Acémète (*BHG* 47), éd. E. de Stoop, PO 6/5, p. 643-705.
Vie d'Alypius (*BHG* 66), éd. H. Delehaye in *Les saints stylites*, Bruxelles 1923, p. 148-169.
Vie d'André Salos (*BHG* 115z), PG 111, col. 627-888.
Vie d'Athanase l'Athonite (*BHG* 187), éd. J. Noret, Bruxelles 1982.
Vie de Basile de Césarée (BHG 258), éd. Combéfis, Amphilochii opera, p. 215-220.
Vie de Basile le Jeune (*BHG* 264), éd. S. G. Vilinskij, Odessa 1911.
Vie de Cyrille le Philéote (*BHG* 468), éd. E. Sargologos, Bruxelles 1964.
"Histoire de Dioscore", éd. F. Nau, *Journal asiatique* 1, 1903, p. 5-108 et p. 241-310.
Vie d'Eustratios des Agaures (BHG 645), éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Analekta hiérosolymitikès stachyologias* 4, 1897, p. 367-400.
Vie de Georges de Choziba (*BHG* 669), éd. A. Houze, *An. Boll.* 7, 1888, p. 97-114 et 336-359.
Vie de Grégentios (*BHG* 705), éd. A. Vassiliev, *VV* 14, 1907, p. 39-66 (éd. partielle ; voir R. PARET, *RÉB* 26, 1968, p. 137-159).
Vie de Grégoire le Décapolite (*BHG* 711), éd. F. Dvornik, Paris 1926.
E. A. W. BUDGE, *The History of Rabban Hormizd the Persian*, Londres 1902.
Vie d'Hypatios (*BHG* 760), éd. G. J. M. Bartelink, Paris 1971.
Vie anonyme de Jean l'Aumônier (*BHG* 887v), éd. H. Delehaye, *An. Boll.* 45, 1927, p. 5-74.
Vie anonyme de Jean l'Aumônier (*BHG* 887w), éd. E. Lappa-Zizicas, *An. Boll.* 88, 1970, p. 265-278.
Vie de Jean d'Héraclée (*BHG* 2188), éd. V. Laurent, *'Αρχεῖον Πόντου* 6, 1934, p. 29-67.
Vie de Jean de Tella, éd. E. W. Brooks, CSCO 8, Paris 1907, p. 21-60.
Vie de Lazare le Galésiote (BHG 979), *AASS* Nov. III, p. 508-588.
Vie de Léontios de Jérusalem (*BHG* 985), éd. D. Tsougarakis, Leyde-New York-Cologne 1993.

Vie de Marcel l'Acémète (*BHG* 1027z), éd. G. Dagron, *An. Boll.* 86, 1968, p. 271-321.
Vie syriaque de Maxime le Confesseur, éd. S. Brock, *An. Boll.* 91, 1973, p. 299-346, réimpr. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, Londres 1984.
Vie de Maxime Kausokalyvites (*BHG* 1236z), éd. F. Halkin, *An. Boll.* 54, 1936, p. 42-65.
Vies de Nicolas de Trani, *AASS* Juni I, 2 juin, p. 229-242.
Vie de Nicéphore de Milet (*BHG* 1338), éd. H. Delehaye, *An. Boll.* 14, 1895, p. 129-166.
Vie de Pélagie (*BHG* 1478), éd. B. Flusin in : P. PETITMENGIN *et alii*, *Pélagie la Pénitente* I, Paris 1981, p. 39-131.
Vie de Pisentios, éd. E. Amélineau, *Mémoires de l'Institut égyptien* 2, Le Caire 1889, p. 261-424.
Vie de Spyridon de Trimithonte (BHG 1647), éd. P. VAN DEN VEN, *La légende de saint Spyridon évêque de Trimithonte*, Louvain 1953.
Vie de Syméon le Nouveau Théologien (BHG 1692), éd. I. Hausherr, Rome 1928.
Vie de Syméon stylite le Jeune (BHG 1689), éd. P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de Syméon stylite le Jeune*, Bruxelles 1962.
Vie de Thaïs (*BHG* 1695), éd. F. Nau, *Annales du Musée Guimet* 30/3, 1903, p. 86-112.
Vie de Théodose le cénobiarque (BHG 1776), éd. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890.
Vie de Théodore de Sykéon (*BHG* 1748), éd. A.-J. Festugière, Bruxelles 1970.
Vie de Théophane et Pansemné (*BHG* 2447), éd. E. De Stoop, *Musée belge* 15, 1911, p. 320-329.
Vie de Zosime de Syracuse, BHL 9026, *AASS Martii III*, 3e éd., p. 835-840.

IV) Ouvrages sur le contexte

D. de F. ABRAHAMSE, "Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period", *Byzantinische Forschungen* 8, 1982, p. 3-17.
D. de F. ABRAHAMSE, *Hagiographic Sources for Byzantine cities 500-900 A. D.*, Ann Arbor 1967.
P. ALLEN, "Blue-Print for the Edition of Documents ad Vitam Maximi Confessoris spectantia", in : C. Laga, éd. , *After Chalcedon*, Louvain 1985, p. 11-21.
D. AMAND DE MENDIETÀ, "La virginité chez Eusèbe d'Émèse", *RHE* 50, 1955, p. 777-820.

G. ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX", in : *Giovanni Scoto nel suo tempo : L'organizzazione del Sapere in età carolingia*, Spolète 1989, p. 513-536.
S. ASHBROOK HARVEY, "The politicisation of the Byzantine Saint", *The Byz. Saint*, p. 37-42.
S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis : John of Ephesus and the "Lives of the Eastern Saints"*, Berkeley 1990.
M.-F. AUZÉPY, "La place des moines à Nicée II (787)", *Byz.* 58, 1988, p. 5-21.
G. BARDY, "La littérature patristique des *Quaestiones et Responsa* sur l'Écriture sainte", *Revue biblique* 42, 1933, p. 14-30, 211-229 et 328-352.
D. BARTHÉLEMY, "Diversité des ordalies médiévales", *Revue historique* 567, 1988, p. 3-25.
A. BAUSANI, "Note sul 'pazzo sacro' nell'Islam", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 29, 1958, p. 94-107.
N. H. BAYNES, *Byzantine Studies and other Essays*, Édimbourg 1955.
H.-G. BECK, *Theodores Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Munich 1952.
H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.
H.-G. BECK, "Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz", *RÉB* 24, 1966, p. 1-24.
E. BEHR-SIGEL, "Les fous pour le Christ et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie", *Irénikon* 15, 1938, p. 554-565, réimpr. in *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris 1950, p. 92-103.
E. BENZ, "Heilige Narrheit", *Kyrios* 3, 1938, p. 1-55.
W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, Berne-Munich 1980.
W. BOUSSET, "Der verborgene Heilige", *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, p. 1-17.
M. BREYDY, *Études sur Sa'id Ibn Batriq et ses sources*, Louvain 1983.
S. BROCK, "A Syriac fragment on the sixth Council", *OC* 67, 1973, p. 63-71, réimpr. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, Londres 1984.
S. BROCK et S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987.
P. BROWN, "The Rise of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 1971, p. 80-101 ; réimpr. in *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 103-152.
P. BROWN, "A Dark-Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy", *EHR* 88, 1973, p. 1-34 (réimpr. in : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 251-301).

P. BROWN, "Eastern and Western Christianity in Late Antiquity : A Parting of the Ways", *Studies in Church History* 13, 1976, p. 1-24, réimpr. in : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 166-195.
P. BROWN, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981.
P. BROWN, *The Body and Society*, New York 1988.
R. BROWNING, "The 'Low-level' saint's life in the Early Byzantine World", *The Byz. Saint*, p. 117-127.
AV. CAMERON, *Christianity and the rhetoric of Empire : the development of Christian discourse*, Berkeley 1991.
AV. CAMERON, "Literary sources for Byzantium and early Islam", in : P. Canivet et J. - P. Rey-Coquais, éd., *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damas 1992, p. 3-13.
P. CANART, "Le nouveau-né qui dénonce son père", *An. Boll.* 84, 1966, p. 309 ss.
P. CANIVET, "Erreurs de spiritualité et troubles psychiques", *RSR* 50, 1962, p. 161-205.
P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
M. CERTEAU, "Le silence de l'absolu. Folles et fous de Dieu", *RSR* 67, 1979, p. 525-546.
H. CHADWICK, "John Moschos and his friend Sophronius the Sophist", *JThS* 25, 1974, p. 41-74.
H. CHADWICK, "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society", *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Londres 1991.
N. CHALLIS et H. W. DEWEY, "The Blessed Fools of Old Russia", *Jahr-bücher für die Geschichte Osteuropas* 22, 1974, p. 1-11.
N. CHALLIS et H. W. DEWEY, "Byzantine Models of Russia's Literature of Divine Folly (*Jurodstvo*)", dans : B. Stolz, éd., *Papers in Slavic Philology in honor of James Ferrell*, I, Ann Arbor, p. 36-48.
N. CHALLIS et H. W. DEWEY, "Divine Folly in Old Kievan Literature : the Tale of Isaac the Cave Dweller", *Slavic and East European Journal* 22, 1978.
G. F. CHESTNUT, "Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea", *Church History* 42, 1973, p. 165-182.
P. CHIESA, "Traduzioni e traduttori dal greco nel IX secolo : sviluppi di una tecnica", in : *Giovanni Scoto nel suo tempo : L'organizzazione del Sapere in età carolingia*, Spolète 1989, p. 171-200.
P. CHIESA et F. DOLBEAU, "Una traduzione amalfitana dell'XI secolo : La 'vita' latina di sant'Epifanio", *Studi Medievali* 30, 1989, p. 909-951.
M. R. CIMMA, *L'"episcopalis audientia" nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Turin 1989.
D. CLAUDE, *Die byzantinische Stadt im sechsten Jahrhundert*, Munich 1969.
G. COUILLEAU, "Jean Climaque", *DS* 52-53, Paris 1972, col. 369-389.

P. Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man,* Berkeley 1983.
M. Cramer et H. Bacht, "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7 Jh.)", in : A. Grillmeier et H. Bacht, éd., *Das Konzil von Chalkedon* II, Würzburg 1953, p. 315-338.
G. Crifo, "A proposito di 'Episcopalis audientia'", in : *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV*e *s. ap. J. - C.*, Rome 1992, p. 397-410.
F. J. Cuena Boy, *La 'episcopalis audientia'*, Valadolid 1985.
G. Dagron, "Les moines et la ville. Le monachisme urbain à Constantinople", *TM* 4, 1970, p. 229-276.
G. Dagron et C. Morrisson, "Le *Kenténarion* dans les sources byzantines", *RN* 17, 1975, p. 145-162.
G. Dagron, "Le saint, le savant, l'astrologue : Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de *Questions et réponses* des Ve-VIIe siècles", *Hagiographie, cultures et sociétés (Ve-VIIe siècles)*, Paris 1981, p. 143-155 ; réimpr. in *La romanité chrétienne en Orient*, Variorum Reprints, Londres 1984.
G. Dagron, "Les villes dans l'Illyricum protobyzantin", *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, Rome 1984, p. 1-19.
G. Dagron, "L'homme sans honneur ou le saint scandaleux", *Annales ESC* 1990, p. 929-939.
G. Dagron, "La règle et l'exception : analyse de la notion d'économie", in : D. Simon, éd., *Religiöse Devianz*, Francfort 1990, p. 1-18.
G. Dagron, "Ainsi rien n'échappera à la réglementation", in : V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson éd., *Hommes et Richesses dans l'Empire byzantin* II, p. 155-182.
H. I. Dalmais, "La Vie de Maxime le Confesseur reconsidérée ?", *Studia patristica* 17, 1982, p. 26-30.
J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970.
H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*[2], Bruxelles 1966.
P. Dinzelbacher, "Heilige oder Hexen ?", in : D. Simon, éd., *Religiöse Devianz*, Francfort 1990, p. 41-60.
I. Doens, "Nicon de la Montagne Noire", *Byz.* 24, 1954, p. 131-140.
M. Dols, "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine", *DOP* 3, 1984, p. 135-148.
H. J. W. Drijvers, "Hellenistic and Oriental Origins", *The Byz. Saint*, p. 25-33.
H. J. W. Drijvers, "Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum", in : M. Schmidt, éd., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im*

Mittelalter, 1982, p. 187-217 (réimpr. dans *East of Antioch*, Variorum Reprints, Londres 1984).
H. T. F. DUCKWORTH, *John the Almsgiver*, Oxford 1901.
A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1937.
A. G. ELLIOTT, *Roads to Paradise*, Hanover et Londres 1987.
G. P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind*, Cambridge (Mass.) 1966.
A.-J. FESTUGIÈRE, "Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73, 1960, p. 123-152.
B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
B. FLUSIN, "Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte", *TM* 11, 1991, p. 381-409.
E. FOLLIERI, "Dove e quando mori Giovanni Mosco ?", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 25, 1988, p. 3-39.
M. FOUCAULT, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.
Ch. A. FRAZEE, "Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the 4th to the 8th Century", *Church History* 1982, p. 263-279.
J. M. FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Age — XIIe - XIIIe siècles*, Paris 1992.
J.-C. GARCIN, "Deux saints populaires du Caire au début du XVIe s.", *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 29, 1977, p. 131-143, réimpr. Variorum Reprints, *Espaces, pouvoirs et idéologies dans l'Egypte médiévale*, Londres.
N. C. GARSOÏAN, "Byzantine Heresy. A Reinterpretation", *DOP* 25, 1971, p. 106-112 (réimpr. dans *Armenia between Byzantium and the Sassanids*, Variorum Reprints 1985).
P. GOLLINELLI, *Indiscreta sanctitas*, Rome 1988.
G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Vatican 1944.
A. GRIBOMONT, "Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme", Texte und Untersuchungen 64, Berlin 1957, p. 400-415.
A. GRIBOMONT, "Le dossier des origines du messalianisme", *Epektasis*, Paris 1972, p. 611-625.
A. GUILLAUMONT, "Messaliens", *DS* 48, 1979, col. 1074-1083.
A. GUILLAUMONT, "Situation et signification du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque", *Symposium syriacum I 1972*, Rome 1974, p. 311-322.
A. GUILLAUMONT, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien", *Annuaire ÉPHÉ Ve section*, 1968-1969, p. 31-58.
J. GROSDIDIER DE MATONS, "Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", *TM* 4, 1970, p. 277-328.

J. F. HALDON, "The Works of Anastasius of Sinai", in : L. Conrad et Av. Cameron, éd., *The Byzantine and Early Islamic Near East,* I, Princeton 1992.

F. HALKIN, "La vision de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos d'Olympiou", *An. Boll.* 63, 1945, p. 58-64.

F. HALKIN, "Constantin se voilant la face ?", *An. Boll.* 85, 1967, p. 440.

St. HILPISCH, "Die Torheit um Christi Willen", *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 6, 1931, p. 121-131.

P. HAUPTMANN, "Die 'Narren um Christi Willen' in der Ostkirche", *Kirche im Osten* 2, 1959, p. 27-49.

A. HOHLWEG, "Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz", *JÖB* 20, 1971, p. 51-62.

K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum,* Leipzig 1898.

M. HOLLERICH, "The Alexandrian bishops and the grain trade : ecclesiastical commerce in Late Byzantine Egypt", *Journal of the economic and social History of the Orient* 25, 1982, p. 187-207.

H. JAEGER, "Justinien et l'episcopalis audientia", *Revue historique de droit français et étranger* 38, 1960, p. 214-262.

S. JANNERAS, "Les Byzantins et le trisagion christologique", *Miscellanea liturgica ... G. Lercaro,* II, Rome 1967, p. 469-499.

A. H. M. JONES, "Church Finances in the sixth and seventh centuries", *JThS* 11, 1960, p. 84-94.

A. KOWALSKI, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum,* Rome 1989.

G. LADNER, "*Homo Viator* : Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Speculum* 42, 1967, p. 233-259.

J. LE GOFF, *La bourse et la vie,* Paris 1986.

B. LEIB, *Rome, Byzance et Kiev,* Paris 1924.

C. LEONARDI, "Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico", *Studi Medievali* 8, 1967, p. 59-192.

S. LEONTSINI, *Die Prostitution im frühen Byzanz,* Vienne 1989.

O. LIMONE, "Le tre Vite di S. Nicola Pellegrino", in IDEM, *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letterature agiografica dell'Apulia normanna,* Galatina 1988, p. 131-168.

R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realta politica (IV-V secolo da Cristo),* Urbino 1987.

L. S. B. MAC COULL, "Coptic Egypt during the Persian Occupation : the papyrological Evidence", *Studi classici e orientali* 36, 1986, p. 307-313.

R. MACRIDES, "The Byzantine Godfather", *Byzantine and Modern Greek Studies* 11, 1987, p. 139-162.

P. MAGDALINO, "The Byzantine Holy Man in the 12th Century", *The Byz. Saint,* p. 51-66.

H. J. Magoulias, "The Lives of the Saints as sources of data for the History of Byzantine Medicine in the 6th and 7th Centuries", *BZ* 57, 1964, p. 127-150.
H. J. Magoulias, "The Lives of the Saints as sources of data for the History of Magic in the 6th and 7th Centuries A. D.", *Byz.* 37, 1967, p. 228-269.
H. J. Magoulias, "The Lives of the Saints as sources of data for the History of Commerce in the Byzantine Empire in the 6th and 7th Centuries", *Kléronomia* 3, 1971, p. 303-330.
H. J. Magoulias, "Bathhouse, inn, tavern, prostitution and the stage as seen in the Lives of the saints of the 5th and 6th centuries", *EEBS* 38, 1971, p. 233-252.
H. J. Magoulias, "Trades and Crafts in the 6th and 7th centuries as viewed in the Lives of the Saints", *ByzSlav* 37, 1976, p. 11-35.
C. Mango, "The Life of St. Andrew the Fool reconsidered", *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2, 1982 (*Miscellanea Agostino Pertusi*, 2), p. 297-313.
C. Mango, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres 1980.
V. Mannino, *Ricerche sul "Defensor civitatis"*, Milan 1984.
J. Maspéro, *Les patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923.
Ph. Ménard, "Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XIIe et au XIIIe siècle", *Romania* 98, 1977, p. 433-459.
M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965.
G. R. Monks, "The Church of Alexandria and the economic Life of the city in the sixth century", *Speculum* 28, 1953, p. 349-362.
C. D. G. Müller, "Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75, 1964, p. 271-308.
D. M. Nicol, *Church and Society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge 1977.
D. M. Nicol, "*Instabilitas Loci* : the Wanderlust of Late Byzantine Monks", in : W. J. Sheils, éd., *Studies in Church History* 22, Oxford 1985, p. 193-202.
W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zürich-Stuttgart 1956.
R. Paret, "Un parallèle byzantin à *Coran* XVIII, 59-81", *RÉB* 26, 1968, p. 137-159.
E. Patlagean, "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", *Annales ESC* 1968, p. 106-126 (réimpr. dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe s.)*, Variorum Reprints, Londres 1981).
E. Patlagean, "Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine", *Annales ESC* 1969, p. 1353-1369 (réimpr. dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe s.)*, Variorum Reprints, Londres 1981).
E. Patlagean, "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi medievali* 17, Spolète 1976, p.

597-623 (réimpr. dans *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe s.)*, Variorum Reprints, Londres 1981).
E. PATLAGEAN, *Pauvreté sociale et pauvreté économique à Byzance*, Paris 1977.
H. PETZOLD, "Zur Frömmigkeit der heiligen Narren", in : L. Hein, éd., *Die Einheit der Kirche*, Wiesbaden 1977, p. 140-153.
J. H. PRYOR, "The Origins of the *Commenda* Contract", *Speculum* 52, 1977, p. 5-37 ; réimpr. in *Commerce, Shipping and naval Warfare in the Medieval Mediterranean*, Variorum Reprints, Londres 1987.
R. A. RATCLIFF, *Steps along the way of Perfection : the 'Liber Graduum' and Early Syrian Monasticism*, PhD Emory University 1988.
M. RICHARD, "Les véritables *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte", *Bull. IRHT* 15, 1969, p. 39-56 ; réimpr. in *Opera minora* III, Turnhout 1977.
J. - L. ROCH, "Le jeu de l'aumône au Moyen Age", *Annales ESC* 44, 1989, p. 505-527.
V. ROCHCAU, "Saint Syméon salos, ermite palestinien et prototype des 'Fous-pour-le-Christ'", *Proche-Orient chrétien* 28, 1978, p. 209-219.
V. ROCHCAU, "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ ?", *Irénikon* 53, 1980, p. 341-353 et 501-512.
I. ROSENTHAL-KAMARINEA, "Symeon Studites, ein heiliger Narr", *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses München 1958*, Munich 1960, I, p. 515-520.
G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris 1928.
L. RYDÉN, "Der Asket als Fresser", *Eranos* 67, 1969, p. 48 ss.
L. RYDÉN, "The Holy Fool", *The Byz. Saint*, p. 106-113.
L. RYDÉN, "A Note on some references to the Church of St. Anastasia in Constantinople in the 10th century", *Byz.* 44, 1974, p. 198-201.
L. RYDÉN, "The Andreas-Salos Apocalypse", *DOP* 28, 1974, p. 197-261.
L. RYDÉN, "The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov", *An. Boll.* 94, 1976, p. 63-82.
L. RYDÉN, "The Date of the Life of Andreas Salos", *DOP* 32, 1978, p. 127-155.
L. RYDÉN, "The *Life* of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St Andreas Salos", *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983 (*Okeanos*, Mélanges I. Ševčenko), p. 568-586.
M. SACOPOULOU, *La Théotokos à la Mandorle de Lykanthromi*, Paris 1975.
J. SAWARD, *Perfect Fools : Folly for Christ's sake in catholic and orthodox spirituality*, Oxford 1980 (trad. fr. *Dieu à la folie*, Paris 1980).
Ch. von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, Paris 1972.
I. ŠEVČENKO , "Levels of Style in Byzantine Prose", *JÖB* 31/I^1, 1981, p. 289-312.
P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maxim the Confessor*, Rome 1952.

T. SPIDLIK, "Fous pour le Christ en Orient", *DS* 5, 1964, col. 752-761.
J. - M. SPIESER, "La christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive", *Ktèma* 11, 1986, p. 39-55.
C. E. STEBBINS, "Les origines de la légende de saint Alexis", *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 51, 1973, p. 497-506.
A. STEINWENTER, "Zur Lehre von der episcopalis audientia", *BZ* 30, 1929-1930, p. 660-668.
A. STEINWENTER, "Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens", *Studi in onore di P. di Francisci* I, Vatican 1956, p. 75-99.
C. STEWART, *"Working the Earth of the Heart." The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431*, Oxford 1991.
A. Y. SYRKIN, "On the Behaviour of the Fool for Christ's Sake", *History of Religions* 22, 1982, p. 150-171.
M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatican 1955.
E. THOMPSON, *Understanding Russia : The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham (Maryland) 1987.
H. J. M. TURNER, *Saint Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leyde 1990.
L. UEDING, "Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus", in : A. Grillmeier et H. Bacht, éd., *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1953, II, p. 569-676.
E. E. URBACH, "The Rabbinical Laws of Idolatry in the 2nd and 3rd C. in the Light of Archaeological and Historical Facts", *Israel Exploration Journal* 9, 1959, p. 149-165.
H. USENER, *Der heilige Tychon*, Leipzig-Berlin 1907.
S. VAILHÉ, "Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche", *ROC* 7, 1902, p. 360-385 ; *ROC* 8, 1903, p. 32-69 et p. 356-387.
P. VAN DEUN et J. NORET, *Sancti Barnabae Laudatio / Vita Auxibii*, Turnhout 1993.
J. L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen*, Amsterdam 1972.
K. VOGT, "La moniale folle du monastère des Tabennésiotes", *Symbolae Osloenses* 62, 1987, p. 95-108.
A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II et III, Louvain, 1960 - 1988.
W. WALDSTEIN, "Zur Stellung der episcopalis audientia im spätrömischen Prozess", *Festschrift M. Kaser*, Munich 1976, p. 541 ss.
U. WILCKEN, *Archiv für Papyrusforschung* 13, 1939, p. 150-151.
E. WIPSZYCKA, *Les ressources et activités financières des Églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle*, Bruxelles 1972.
J. WORTLEY, "A Note on the Date of the *Vita sancti Andreae sali*", *Byz.* 39, 1969, p. 204-208.

J. WORTLEY, "The Warrior-Emperor of the Andreas Salos Apocalypse", *An. Boll.* 88, 1970, p. 43-59.
J. WORTLEY, "Hagia Skepè and Pokrov Bogoroditsi : a curious coincidence", *An. Boll.* 89, 1971, p. 149-154.
J. WORTLEY, "The Relationship between the *Vita* and the Cult of St. Andrew Salos", *An. Boll.* 90, 1972, p. 138-141.
J. WORTLEY, "The *Vita Andreae Sali* as a source of Byzantine social History", *Societas* 41, 1974, p. 1-20.
W. N. ZEISEL, *An Economic Survey of the Early Byzantine Church*, Ann Arbor 1975.